LES ORIGINES

DE LA

THÉOLOGIE MODERNE

NIHIL OBSTAT

Gaston RABEAU,
Directeur à l'École de théologie de Bourges.

IMPRIMATUR

Bourges, 25 juin 1910.

✠ LOUIS,
Archevêque de Bourges,
Administrateur Apostolique du diocèse de Verdun.

PERMIS D'IMPRIMER A PARIS

Paris, 10 octobre 1910.

H. ODELIN,
v. g.

Bibliothèque théologique

LES ORIGINES
DE LA
THÉOLOGIE MODERNE

I

LA RENAISSANCE DE L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE
(1450-1521)

PAR

L'Abbé Auguste HUMBERT

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA & Cie
RUE BONAPARTE, 90
—
1911

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

FEB 13 1932

4170

LES ORIGINES

DE

LA THÉOLOGIE MODERNE

INTRODUCTION

L'histoire de la théologie moderne tout entière ramène invinciblement, si l'on veut la comprendre, à la grande révolution religieuse du XVI[e] siècle. Ses origines sont là. Car cette révolution a bouleversé dans l'Église les formes intellectuelles non moins que les formes sociales, en créant, si l'on peut ainsi dire, un nouveau mode de croire. Elle a donné aux esprits plus qu'une nouvelle orientation. Elle a divisé l'Occident en deux familles d'intelligences qui n'ont pu trouver jusqu'ici, même dans les synthèses élaborées par un Leibniz ou par un Bossuet, une formule de concorde satisfaisante.

Cette différence et cette opposition ne se sont pas traduites uniquement dans la controverse entre catholiques et protestants. Elles ont marqué toute pensée

religieuse à l'intérieur du catholicisme lui-même, en déterminant la position des problèmes théologiques, la direction des recherches et le sens des solutions. A partir de 1520, l'esprit des théologiens se meut dans une nouvelle sphère. De Bellarmin à Bossuet, des décrets de Trente aux décrets du Vatican, le plus puissant levier du développement dogmatique est la volonté, avouée, ou secrète, ou inconsciente, de renforcer, sur tous les points, le système catholique contre les affirmations essentielles de la réforme. C'est à quoi sert alors le principe de la « Perpétuité » de la foi[1]. Incomparablement plus superficielles furent les réactions qu'exercèrent sur l'enseignement de l'Église le jansénisme, l'incrédulité voltairienne ou le scientisme du siècle passé. Actuellement quelques esprits entrevoient, dans l'application au dogme de la théorie darwinienne, combinée avec la méthode historique, l'aube d'une ère nouvelle pour la théologie. Le principe de l'évolution légitime rejetterait au second plan l'idée de la perpétuité de la foi. Or, c'est encore pour répondre aux objections ou aux doutes nés du protestantisme qu'ont écrit les lointains précurseurs de ce mouvement, Moehler, sa *Symbolik,* Newman, l'*Essay on the Development.*

Cette révolution théologique se marque même extérieurement. Avec la réforme, c'en est fait des Sen-

1. L'histoire du principe de la perpétuité au XVII[e] siècle a été faite par M. A. RÉBELLIAU dans son *Bossuet historien du Protestantisme*, Paris, 1891, p. 52 ssq., 542 ssq. On sait que ce principe n'est que l'application du *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus* de Vincent de Lérins. Il avait été très employé au XVI[e] siècle, mais exclusivement dans la controverse. Le belge Jean Garet avait donné comme une première esquisse de l'ouvrage de Nicole dans divers essais parus de 1560 à 1575. Voyez HURTER, *Nomenclator*, Oeniponte, 1871 ssq., I, p. 33 ssq.

tences et des Sommes. Plus de ces beaux monuments aux arêtes nettes, où tous les dogmes s'encadrent dans une suite logique et bien déduite. Il semble que chez les seuls protestants survit, pour un instant, le souci d'un exposé complet et systématique de la doctrine chrétienne. C'est lui qui dicte les *Loci communes* de Mélanchton et l'*Institution* de Calvin, auxquels les catholiques n'opposeront guère, alors, dans le même genre, que le Catéchisme du concile de Trente. A la place de l'unité d'autrefois, apparaît une première distinction. Le dogme aura son compartiment et la morale le sien[1]. Puis de chaque côté, certaines idées auxquelles leur généralité ou les controverses du moment donnent un relief plus accusé, groupent auprès d'elles les considérations théologiques. De là naissent les Traités du XVIIe siècle et du XVIIIe : Dieu, le Christ, l'Église, la Grâce, les Sacrements, tels sont, entre autres, les fragments des sommes médiévales autour desquels se reconstruit la théologie moderne. Les chapelles ont remplacé la cathédrale.

Mais le remaniement atteint d'autres profondeurs. Il y a non seulement reconstruction. C'est encore une rénovation doctrinale. Melchior Cano avait conscience de formuler une idée neuve, lorsque, dans la préface de son célèbre traité *De locis theologicis*, il écrivait : « Le théologien doit posséder nécessairement, en

1. Saint Thomas indique très nettement, dès le début de la *Somme*, cette répugnance des théologiens du moyen âge, esprits essentiellement synthétiques, à séparer dogme et morale : « ..... sacra doctrina una existens se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas propter rationem formalem quam in diversis attendit, scilicet, prout sunt divino lumine cognoscibilia ; unde, licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, *sacra tamen doctrina comprehendit sub se utrumque*, sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea quae facit. » S. T., I^a, q. 1, a. 4.

BT
125
.R8

dehors de la logique communément admise et qui nous est donnée par les dialecticiens, un autre art de discuter et des principes d'argumentation qui lui fournissent des raisons non pas communes et étrangères, mais propres à son sujet[1]. » C'était la première fois en effet que l'indépendance de la méthode théologique était exprimée formellement, et que se trouvait proclamée la nécessité de classer et d'étudier dans leur valeur logique les sources de la doctrine chrétienne. Cette conception d'une « Topique » spéciale à la théologie et d'une critique préalable des autorités en matière de foi est une création du XVIe siècle. Alors les principes de la croyance sont analysés non plus seulement dans leur contenu objectif, mais dans leurs relations réciproques et leur justification dialectique. Jusque-là toutes les autorités dogmatiques, Écriture, Tradition, Église, Concile, Hiérarchie, ont vécu juxtaposées, côte à côte, sans que l'on eût songé à les distinguer, ni même à régler leur exercice ou leurs mutuels rapports.

Quelques historiens du dogme ont compris partiellement au moins l'importance capitale de cette transformation. « La révolution, dit M. A. Harnack, qui se caractérise par l'isolement de l'Écriture, par sa séparation d'avec l'autorité de la tradition ecclésiastique et l'anéantissement de cette dernière, s'est produite pour la première fois au XVIe siècle, et comme on sait, elle n'a pas, même alors, parfaitement

1. « Id autem (opus) eo libentius feci, quod nemo theologorum adhuc, quod equidem sciam, genus hoc argumentandi tractandum sumpsit; cum praeter communem illam artem disserendi, quam a dialecticis accepimus, aliam theologus habeat necesse sit, aliosque item ad disputandum locos, unde argumenta non quasi communia et aliena, sed tanquam propria ducat. » Le traité (posthume) de Cano fut publié en 1562.

réussi. Par contre, dans l'antiquité ecclésiastique, le lien qui unit l'Écriture à l'organisme maternel de l'Église n'est nullement coupé. L'Église, son enseignement, ses institutions et sa constitution, tout cela comptait comme source indépendante de la doctrine et comme caution suffisante de sa vérité [1]. » La seule systématisation que la scolastique elle-même avait imposée à ces divers principes de connaissance, ç'avait été de les réunir sous le concept d'autorité et par là de distinguer la théologie des autres sciences en opposant les vérités de foi aux vérités de raison [2]. La controverse abélardienne fut le point de départ de cette synthèse qui se trouve absolument achevée dans l'œuvre de saint Thomas. Mais on chercherait en vain dans l'antiquité l'équivalent de nos traités *De Scriptura et Traditione*, *De Concilio*, *De Summo Pontifice*, *De Inspiratione Scripturarum*, et autres qui exposent la doctrine des critères théologiques. Ces développements extraordinaires du traité *De Locis* forment l'essentiel de la théologie moderne. Or, ce sont, pour continuer l'image de Harnack, les premiers vagissements de cette littérature que l'on voudrait noter, après avoir étudié les épisodes de sa douloureuse naissance.

Il est indéniable que la logique des idées suivit ici de très près l'enchaînement des faits. Il ne s'agit pas d'un développement purement spéculatif, comme il est arrivé pour plus d'une doctrine, au moyen âge et depuis. La théorie des sources théologiques qui s'élabore peu à peu, se modèle aux événements qui ré-

1. A. Harnack, *Dogmengeschichte*, Freiburg u. Leipzig, 1894, II³, p. 83.
2. S. Thomas, S. T., Iª, q. 1, ar. 7; *Contra gentes*, c. ix.

volutionnent alors l'Église. Elle naît et grandit au milieu des polémiques. Elle garde longtemps le caractère de ces constructions provisoires qu'on élève pour faire face à l'ennemi. Aussi bien, dans aucun parti, dans aucune école, ne trouve-t-on dès l'abord un système achevé. On tâtonne, au milieu de la dissolution des doctrines traditionnelles, soit pour relier théoriquement les divers principes d'autorité dogmatique, soit pour donner le primat à quelqu'un d'entre eux au détriment des autres. Tantôt c'est l'idée de l'Église qui l'emporte, tantôt l'idée de l'Évangile. Mais la coordination ou la subordination de l'une à l'autre ne reposent pas uniquement sur des raisons spéculatives. Elles répondent à des intérêts pratiques. Leur histoire ne peut donc s'abstraire des circonstances qui forcent les théologiens à les systématiser. Elles ne sont pas indépendantes de la littérature qui les exprime, ni des faits qui provoquent cette littérature. Pour que ce conflit soit intelligible, il doit se représenter à nous dans le cadre vivant des passions qui le mit en relief. Aussi la seule façon de décrire son évolution nous a semblé fixée par l'histoire littéraire de ces mêmes idées.

Une traduction si prochaine et à ce point immédiate des intérêts et des nécessités ecclésiastiques en formules théologiques, permet de saisir sur le vif quelques-unes des lois qui régissent la science sacrée dans sa formation. Aucun savoir humain n'est complètement pur de données expérimentales. La mathématique elle-même est loin d'être exclusivement idéale. On n'y peut plus voir une simple construction d'éléments tout étrangers aux sens. L'histoire se charge d'apprendre au théologien qu'il en est de même

pour la discipline à laquelle il s'adonne. Elle l'aide à saisir — qu'on me passe la formule — le *phantasma* dont il ne voyait que la *species*. La vie religieuse devient pensée théologique et fournit ainsi les éléments de la tradition. Le spectacle est d'autant plus frappant, lorsqu'il s'agit, comme ici, de la logique même de la théologie. Les Analytiques d'Aristote, ses Topiques sont « en puissance » déjà dans les Discours de Démosthènes. De cette parole vivante et de cette passion le Stagirite a fait une science. Des controverses enflammées et trop souvent sanglantes contre Luther et Calvin, du remaniement de la réalité ecclésiastique entre 1500 et 1600 sont sortis les décrets du concile de Trente, les œuvres de Cano et de Bellarmin. Et ceci suffirait à montrer combien sonne faux l'ironie du protestantisme qui résume les résultats extrêmes, mais nécessaires, de sa logique théologique dans le fameux distique de Werenfels sur la Bible :

> Hic liber est in quo sua quaerit dogmata quisque,
> Invenit et pariter dogmata quisque sua.

Le présent volume étudie les préliminaires de cette transformation théologique. Le titre en est ambitieux. Mais c'est le seul qui s'accorde au plan que l'auteur s'est proposé. Il étudie l'éclosion des idées qui aboutiront aux décrets du concile de Trente. C'est jusque-là qu'il voudrait conduire ses lecteurs, si une telle étude avait la chance inespérée de leur plaire. C'est là seulement qu'un jugement définitif sera prononcé sur ces idées. Et c'est de là seulement qu'on peut saisir leur véritable portée.

Quelques-unes des études ici recueillies ont déjà reçu la cordiale hospitalité de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*.

CHAPITRE PREMIER

LES DIRECTIONS TRADITIONNELLES.

« La vérité est née à nouveau — Et le mensonge a perdu son lustre — Que chacun dise donc à Dieu louange et honneur — Et ne prise point davantage les tromperies. — Oui, dis-je, la vérité était opprimée. — Maintenant elle est à nouveau remise au premier plan [1]. » C'est en ces termes enthousiastes que l'aventurier fougueux et génial de la poésie et de la théologie, Ulrich de Hutten, traduisait, dès 1519, la sensation universelle de renouveau qui travaillait tout l'être de ses contemporains. Ce n'est pas seulement l'antiquité qui sort de ses cendres, c'est la vérité elle-même. La levée de boucliers des « Sophistes » contre Reuchlin et contre Érasme a donné à leurs adversaires

1. Die warheit ist von newem gborn
Vnd hatt der btrugk sein schein verlorn
Des sag Gott yeder lob und eer
Vnd acht nit fuerter lugen meer,
Ja, sag ich, warheit was vertruckt
Ist wider nun haerfuer geruckt.

Gespraech buechlin VLRICHS VON HUTTEN, s. l., 1521, p. 3 sq. Ce livre est la traduction allemande de trois dialogues publiés en latin dès 1519, augmentée d'une préface en prose et d'une adresse en vers au lecteur.

1.

et au public lui-même le sentiment que l'univers se renouvelle grâce à la science, et que le monde arrive à l'heure critique des cataclysmes régénérateurs. Les partisans des idées nouvelles ont du reste une entière confiance dans l'heureuse issue de la lutte.

Der nauw funt
Swebeth mit Daedalo.

« La nouvelle science monte comme Dédale[1] », écrit, dès 1514, Conrad Mutian à l'un de ses amis. Cette nouvelle science, c'est plus particulièrement l'étude philologique des textes anciens, avec tout son cortège de tendances pratiques et réformatrices, surtout avec l'affirmation implicite ou explicite de la vertu du savoir.

Elle doit guérir le mal du siècle et rendre aux hommes de ce temps les puissances spirituelles dont ils se sentent dépourvus. Mélanchton adressant la parole en 1517, aux étudiants de Tubingue, leur disait : « Quel est celui d'entre vous qui ne soit saisi par la bonté de ces études ? Peut-être aurais-je dû vous exhorter à la vertu ? Mais vous y allez droit de vous-mêmes..... Qu'aucun amour infâme ne vous arrache donc à ces délices. Par amour infâme j'entends celui qui vous éloigne des lettres et des saints enseignements auxquels vous vous livrez[2]. » Or voici que la nouvelle

1. *Der Briefwechsel des* MUTIANUS RUFUS, éd. Carl Krause, Kassel, 1885, p. 400.

2. « Jam quis est e vobis qui non harum honestate capiatur ? Conveniebat fortasse ut inhortarer vos ad virtutem, sed vestra iam sponte currentes..... Nulla vos cupido avellat infamis a virtute. Infamem adpello quae aliena sit a studio litterarum, atque ab iis quibus addicti sacris omnes estis. » *Orationum* D. PHILIPPI MELANCHTONIS *tomus I philosophicus*, s. l., p. 12.

science, grâce surtout à Érasme, s'appliquait à la Bible et à la théologie. De là cet enthousiasme chez les esprits que le paganisme de la renaissance italienne n'avait pas complètement séduits.

Mais si la nouvelle science comportait une rupture absolue avec le passé immédiat, si elle le poursuivait implacablement sous le nom significatif d'aristotélisme, elle ne croyait pas pour cela briser avec toute tradition. Dans le domaine de la pensée, aucune œuvre n'est exclusivement et absolument destructive. Il se glisse en toute critique les éléments d'une nouvelle construction idéale. Ou plutôt toute critique dessine un retour à des principes anciens, qui prennent une importance insoupçonnée et s'organisent peu à peu en systèmes dont le caractère consiste essentiellement dans leur ordonnance inédite. Ainsi fut-il au XVIe siècle des attaques de l'humanisme contre l'aristotélisme régnant. Le retour à la Bible n'est qu'un mouvement, le plus important peut-être, mais non le seul, du retour à l'antiquité chrétienne. Les philologues appuient leur enthousiasme pour les idées nouvelles sur des réminiscences explicites ou demi-conscientes des œuvres des Pères. Et chaque cercle a ses auteurs préférés. Tandis que Lefèvre d'Étaples initie ses disciples aux mystères de Denys l'Aréopagite, Érasme prône l'exégèse de saint Jérôme, que Luther attaque au profit de saint Augustin. Chacun incline ses opinions aux tendances de son maître de choix ou plutôt de son livre de choix. Car ce n'est pas tout saint Augustin qui charme Luther, ni l'ascétisme hiéronymien qui enchante Érasme. Ce n'est pas une renaissance intégrale de l'antiquité chrétienne, c'est une apparition de certaines données patristiques à l'état

nouveau des esprits. L'Évangile qui s'essaie à renaître alors n'est pas le « pur » Évangile. Il s'est opéré, sous le coup des circonstances, un tri dans les éléments de la tradition. Les partis religieux qui se dessinent déjà s'attacheront de préférence les uns à tels de ces éléments, les autres à tel autre. Ils présenteront l'idée ainsi abstraite de ses alentours primitifs comme la seule et unique doctrine de l'Église. Il faudra de longues années et bien des tâtonnements pour retrouver quelque chose de l'harmonie brisée et percevoir l'accord profond de ces idées entre lesquelles les intérêts du moment et les ignorances de parti avaient fait surgir des contradictions en apparence insurmontables. Aussi faut-il tout d'abord isoler ces éléments, étudier ces tendances divergentes, sinon opposées, de la tradition, au sujet de l'Écriture, de son autorité, de sa valeur constitutive en théologie, marquer leur point de départ et leurs formes extrêmes, pour comprendre quelle fut, au XVIe siècle, leur destinée et leur action.

I

Les Pères n'avaient pas eu l'occasion de déterminer d'une façon expresse la valeur dogmatique des Livres saints par rapport à la science sacrée. Ils avaient cependant touché ce sujet en traitant la question de la règle de foi. L'idée d'une règle de foi s'était fait jour dans l'Église dès l'apparition des premières divergences doctrinales, c'est-à-dire presque dès les origines. Mais c'est en Occident, surtout sous la plume de Tertullien, qu'elle prit une forme arrêtée et

décisive pour l'évolution ultérieure. La grande innovation du bouillant Africain fut, on le sait, la mise en ligne de l'argument juridique de prescription. Ce principe, qu'il développa si richement, eut son retentissement sur la façon dont il comprit l'autorité des Écritures. Celles-ci ne se confondent nullement avec la règle de foi. Bien qu'elles aient une souveraine autorité, à cause de leur antiquité et de leur « état de possession », cependant cette autorité est conditionnée. Car, si les Écritures « possèdent » la doctrine, l'Église, elle, les possède. Son pouvoir à leur endroit est indiscutable, et ce pouvoir emporte avec lui le droit de les interpréter. On connaît là-dessus le célèbre passage du *De Præscriptione* : « Il ne faut point en appeler aux Écritures, ni établir sur elles de discussions qui ne comportent aucun résultat ni aucune solution décisive. Bien que toute confrontation des Écritures ne puisse, en fait, laisser chaque parti sur ses positions, cependant l'ordre naturel demande que l'on pose tout d'abord les questions suivantes : A qui appartient la Foi? A qui sont les Écritures? De qui vient la discipline qui fait le chrétien? Par quels intermédiaires? Et quand et pour qui? C'est qu'en effet, là où nous verrons la vraie foi, là aussi seront les vraies Écritures, les vraies interprétations, les vraies traditions chrétiennes [1]. » Car il

1. « Ergo non ad scripturas provocandum est nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut parum certa (*Vulgate* : par incertae). Nam etsi non ita evaderet conlatio scripturarum, ut utramque partem parem sisteret, ordo rerum desiderabat illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est : quibus competat fides ipsa, cujus sint scripturae, a quo, et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina qua fiunt cristiani. Ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, illic erit et veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianorum. » *De Praescriptione*, 19.

est trop facile d'adultérer la Bible, de fausser les interprétations, et il faut, en définitive, un juge des controverses. Ce juge, c'est la tradition apostolique, toujours vivante chez les successeurs légitimes des Apôtres.

Ces idées de Tertullien se retrouvent, avec une tournure personnelle très pénétrante, chez saint Augustin. Ici encore, l'Église est seule maîtresse, seule interprète légitime de l'Écriture. Mais l'évêque d'Hippone arrive à ce résultat par une autre voie que le docteur de Carthage. Il s'était converti du Manichéisme au Christianisme. De son aveu, le motif déterminant de cette conversion avait été, au point de vue intellectuel, la sécurité que la foi chrétienne offrait enfin à ses doutes. Il était en quête d'une autorité qui les satisfît. Or, cette foi est l'assentiment de l'esprit à l'autorité soit de Dieu lui-même immédiatement, soit de son intermédiaire, l'Église. Il est vrai que les Écritures sont la parole de Dieu, et par conséquent d'une valeur infinie au point de vue doctrinal. Elles sont infaillibles [1]. Mais précisément ce n'est pas une évidence directe qui nous fait connaître leur inspiration, leur étendue, leur infaillibilité et leur sens lui-même. Et d'abord, c'est l'Église seule qui nous renseigne sur les auteurs des saints Livres [2]. Puis c'est elle seule qui les préserve des erreurs inévitables de l'interprétation personnelle. Car des

1. « Solis eis scripturarum libris qui jam canonici appellantur didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. » *Ep. 19 ad Hieronymum.*

2. « De quo libro certum erit cujus sit, si litterae quas apostolorum dicit et tenet Ecclesia ab ipsis apostolis propagata et per omnes gentes tanta eminentia declarata, utrum apostolorum sint, incertum est. » *Contra Faustum*, l. XXXIII, c. 6.

causes nombreuses concourent à nous tromper sur leur sens. De ces causes, les unes sont naturelles : mauvais état des manuscrits, insuffisance des exégètes ou des lecteurs[1]. Les autres, plus sérieuses, rentrent dans le plan divin. Dieu a rendu les Écritures obscures à dessein. Cette obscurité est une grâce pour le fidèle, qu'elle incite à mieux chercher. Mais elle est un véritable piège tendu à la mauvaise foi des méchants. La volonté perverse de l'hérésiarque induit son intelligence à recourir aux Livres Saints et à fonder sur eux ses fausses doctrines. Il se pipe ainsi lui-même et les autres avec lui.

De ce côté encore il faut donc un interprète autorisé qui dissipe les obscurités et guide l'esprit dans le fourré des Écritures[2]. Cet interprète ne peut être que l'Église. Quel homme en effet pourrait se vanter de les avoir pénétrées et comprises absolument? Un même texte ne peut-il pas avoir différents sens, tous parfaitement justifiés, tous inspirés? Et non seulement Dieu a renfermé ces divers sens sous la lettre, mais l'auteur lui-même qui a écrit sous sa dictée a pu les connaître par révélation[3]. Cependant cette révélation ne lui a pas donné le moyen d'élargir à l'in-

1. « Si aliquid in eis offendero litteris quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam. » *Ep. 19 ad Hieronymum.*

2. « Nulla imbutus disciplina poetica Terentianum Maurum sine magistro attingere non auderes. Asper, Cornutus, Donatus et alii inumerabiles requiruntur ut quilibet poeta possit intelligi... Tu in eos libros qui quoquo modo se habeant, sancti tamen divinarumque rerum pleni prope totius humani generis confessione diffamantur, sine duce irruis et de his sine praeceptore audes ferre sententiam. » *De utilitate credendi*, VII.

3. « Cur non illa omnia vidisse credatur (auctor scripturae), per quem unus Deus sacras litteras vera et diversa visuris multorum sensibus temperavit? » *Confessiones*, c. 31.

fini, comme il l'eût fallu, les instruments humains dont il disposait pour s'exprimer. Pour formuler ces idées révélées, il n'avait tout d'abord que son intelligence et ensuite le langage commun. L'inspiration peut donc très bien s'allier, dans la Bible, à une véritable insuffisance de l'expression. Lorsqu'il parle de Dieu et des choses divines, l'évangéliste parle comme homme, avec toutes les imperfections attachées au langage humain [1]. Il faut combler cet écart entre la pensée et la lettre et ne point permettre qu'il y ait là place pour l'erreur. C'est ce que la Providence a fait en confiant la doctrine révélée tout d'abord à l'Église. Telle est la conclusion à laquelle la controverse manichéenne avait amené saint Augustin et sur laquelle il ne varia jamais. « *Ego vero evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas... qua infirmata jam nec evangelio credere potero, quia per eam illi credideram... ita nihil apud me valebit quidquid inde protuleris* [2]. »

C'est donc à l'Évangile que croit saint Augustin; mais il y croit dans l'Église et par elle. Il n'est point seul de son sentiment. Les théologiens qui furent amenés à combattre même sur des points impor-

1. « Audeo dicere... forsitan nec ipse Joannes dixit ut est, sed et ipse ut potuit, quia de Deo homo dixit, et quidem inspiratus a Deo, sed tamen homo. Quia inspiratus, dixit aliquid. Si non inspiratus esset dixisset nihil. Quia vero homo inspiratus, non totum quod est dixit, sed quod potuit homo dixit. » *In Joan.*, 2.

2. Certains historiens du dogme ont prêté à saint Augustin des idées contraires à celles que nous venons d'exposer, tout en avouant l'existence de ces dernières. M. Loofs, par exemple (*Leitfaden* [3], p. 204 ssq.), interprète dans le sens de l'unique autorité dogmatique de l'Écriture le texte du *De Natura et Gratia*, 61, 71 : « Solis canonicis scriptis debeo sine ulla recusatione consensum », sans voir que le *solis* tombe évidemment sur *canonicis* et non sur *scriptis*, et n'exclut point par conséquent d'autres autorités doctrinales. Voyez encore REUTER, *Augustinische Studien*, p. 358 ssq.

tants la doctrine augustinienne, n'en acceptèrent pas moins la règle de foi telle que le grand évêque l'avait comprise : l'Écriture, mais l'Écriture interprétée, expliquée, traduite aux âmes par l'Église. Le *Commonitorium Peregrini* allait, par un singulier retour, donner une forme pour longtemps définitive à ces idées. En tête de son célèbre Avertissement, Vincent de Lérins commence par définir les sources de la doctrine catholique et déterminer les moyens par lesquels on peut la défendre. De ces moyens, il en est deux principaux et essentiels : d'abord l'autorité de la Loi divine, ensuite la tradition de l'Église catholique. Mais, pour ne point laisser place au doute, le chef de l'école marseillaise ajoute aussitôt : « Comme le canon des Écritures est complet et qu'il suffit par lui-même, qu'est-il besoin de lui adjoindre l'autorité de l'interprétation ecclésiastique? C'est que l'Écriture est par elle-même si profonde, que tout le monde n'y trouve pas un seul et même sens. Les uns entendent ces textes d'une façon, les autres d'une autre, à tel point qu'il y a presque autant d'interprétations que d'individus... Il est donc nécessaire, puisque les erreurs savent se cacher sous les textes sacrés, que la ligne d'interprétation des Prophètes et des Apôtres soit dirigée suivant les règles du sens ecclésiastique et catholique. Et dans l'Église catholique elle-même, nous devons nous soucier avant tout d'admettre ce qui fut admis partout, toujours, et de tous. » Ainsi donc, chez les opposants de l'augustinisme, l'Écriture occupait dans la règle de foi le même rang que chez Augustin lui-même. Aussi la doctrine de l'évêque d'Hippone devait-elle faire loi pendant tout le moyen âge sans même qu'elle eût besoin d'être signalée. Et plus tard,

les polémistes catholiques utiliseront contre les protestants, côte à côte le texte du *Commonitorium* et celui du *Contra epistolam Manichaei* : « Je ne croirais pas à l'Évangile, si je n'étais poussé par l'autorité de l'Église catholique. »

Une précision nouvelle, et qui probablement n'eût pas été admise de Vincent ni d'Augustin, fut cependant apportée par le moyen âge à cette idée. Il arriva parfois qu'on donna à l'autorité de l'Église sur l'Écriture une portée qui semble assez éloignée de la pensée de ces deux maîtres. L'usage liturgique que l'on faisait des textes sacrés acquit une valeur spéciale, indépendante de l'Écriture elle-même. L'Église, à titre d'épouse du Christ, ne possédait-elle pas son esprit? N'était-elle pas intimement unie à lui? Ne jouissait-elle pas de ses secrets et de sa familiarité? Plongée dans la contemplation des mystères divins, elle était l'habitacle de toute science et de toute vérité. Aussi lui était-il permis d'adapter le texte sacré à son enseignement et à sa pratique rituelle suivant les inspirations qui lui venaient de Dieu. Et saint Bernard n'hésitait pas à conclure : « Quand l'Église change quelque chose à l'ordre ou à la suite des paroles divines, cet ordre nouveau possède une valeur plus haute que le premier, d'autant plus haute que l'un est figure, l'autre vérité, l'un lumière, l'autre crépuscule, l'un maître, l'autre serviteur [1]. » Il était

1. « *Hodie*, inquit, *scietis quia veniet Dominus*. Verba haec quidem suo loco et tempore in Scriptura posita sunt : sed non incongrue illa Vigiliae dominicae Nativitatis Ecclesia mater aptavit. Ecclesia, inquam, illa quae secum habet consilium et Spiritum sponsi et Dei sui, cui dilectus inter ubera commoratur, ipsam cordis sui sedem principaliter possidens et conservans. Nimirum ipsa est quae vulneravit cor ejus et in ipsam abyssum secretorum Dei oculum contemplationis immersit ut et illi in suo et sibi in ejus corde perennem faciat mansionem. Cum

difficile d'être plus décisif. Mais c'était aller loin. Et Mabillon remarque qu'ici le saint docteur attribue à l'Église une autorité qu'elle-même ne s'empressa jamais de revendiquer. Il faut ajouter du reste que ce sont là des propos isolés et qui n'ont jamais pris dans l'enseignement une forme didactique. Ils se seraient heurtés en effet à un autre courant d'idées très puissant, proprement scolastique et qui allait recevoir la consécration presque officielle d'une méthode acceptée universellement par les maîtres de la pensée chrétienne. La transformation de la théologie va garantir la doctrine de l'Église contre le danger de ces exagérations et maintenir intacte l'autorité de l'Écriture.

La règle de foi avait été liée par les premiers Pères à l'autorité de l'enseignement apostolique ; de même l'interprétation des Écritures confiée aux lumières de l'Église. Les théologiens d'école, fidèles à l'évolution des faits tout autant qu'aux données traditionnelles, élaborèrent une forme nouvelle de cette doctrine. L'Église, pour bien des esprits, était une grandeur indéterminée et peu susceptible de mesure. Les imaginations ne pouvaient avoir de prise sur cette idée. Il leur fallait d'elle une représentation plus réaliste et plus concrète que les définitions où l'on s'efforçait de traduire l'infinie variété des relations inédites qu'avait établies dans le monde la diffusion de l'Évangile. Ces substituts nécessaires, introduits par la logique des faits, et du reste contenus à l'a-

ergo ipsa in Scripturis divinis verba vel alterat vel alternat, fortior est illa compositio quam positio prima verborum : et fortassis tanto fortior quantum distat inter figuram et veritatem, inter lucem et umbram, inter dominam et ancillam. » S. Bernardi *in vigilia Nativitatis*, Migne, P. L., 183, col. 94.

vance comme postulats dans l'institution apostolique, concentrèrent bientôt autour d'eux toute l'activité pratique dont l'idée de l'Église définissait l'extension possible. Peu à peu ils établirent, dans tous les champs de la pensée et du gouvernement, les fonctions de plus en plus nombreuses et complexes que réclamait le développement même des croyances chrétiennes. C'est ainsi que l'autorité de l'Église prit corps dans l'autorité spéciale d'une église et plus spécialement encore du chef de cette église. Toutes les incapacités locales, de gré ou de force, furent bien vite amenées, sous peine de diminution essentielle, à confier le souci des hautes destinées de leur foi, dont elles ne saisissaient trop souvent que les contingences étroites, partielles ou partiales, à la personnalité supérieurement indépendante que l'histoire elle-même désignait pour ce rôle. De cette façon, l'autorité doctrinale sur l'Écriture, à la suite de beaucoup d'autres, rentra dans le cycle des compétences du Pontife romain.

Cette attribution fut assez tardivement exprimée. Mais les théologiens d'école l'acceptèrent formellement. Et ce n'est pas seulement chez les défenseurs outranciers de la primauté romaine, chez les Agostino Trionfo ou les Alvarez Pelayo qu'on la trouve. Les scolastiques proprement dits l'enseignent de façon explicite. Les raisons sur lesquelles ils l'appuient ne semblent pas toujours très probantes. « Parce que l'interprétation des textes douteux de l'Écriture, dit Durand de Saint-Pourçain, au début de son commentaire sur les Sentences, appartient à la sainte Église romaine et catholique, nous soumettons toutes nos œuvres présentes et futures à sa correction. Nous avons été, en effet, élevé dès l'enfance dans la foi et

l'obéissance de l'Église romaine, nous avons enseigné en cour de Rome la vérité des Saintes Écritures dans l'école du Sacré Palais et le Siège apostolique, malgré notre indignité, nous a promu aux fonctions épiscopales[1]. »

Mais d'autres théologiens employaient des arguments moins personnels. Ils considéraient cette autorité du Pontife romain sur l'Écriture comme découlant immédiatement du pouvoir des clefs attribué par le Christ à saint Pierre et transmis par celui-ci à ses successeurs. Le royaume des cieux dont parle l'Évangile désigne, dit Alain de Lille, quatre choses différentes : le Christ lui-même, la Sainte Écriture, l'Église, la vie éternelle. Or, à Pierre ont été confiées les clefs qui mènent au royaume des cieux. Comme c'est lui qui conduit les âmes au Christ, c'est lui encore qui leur ouvre « la porte spirituelle » des Saintes Lettres. Mais le théologien n'entend point par là seulement l'intelligence spéculative de la Bible. Le pouvoir des clefs donné à Pierre se rapporte tout particulièrement à l'autorité sur les consciences. Il consiste à remettre les péchés ou les retenir, à déterminer leur caractère, à définir leurs rapports ou leurs différences. Toutes ces choses ne sont, suivant Alain, que les formes diverses de l'interprétation des Écritures, et cette interprétation légitime devient ainsi une œuvre de gouvernement et une fonction régu-

1. « Et quia interpretatio dubiorum ad sanctam ecclesiam romanam et catholicam pertinet, omnia opera nostra huius libri ac sequentium eius correctioni totaliter supponimus ; utpote qui a pueritia in fide et obedientia romanae ecclesiae nutriti sumus et in romana curia in Scholis sacri Palatii veritatem sacrae Scripturae docuimus et per sedem apostolicam ad episcopalem dignitatem quamvis immeriti promoti sumus. » D. N. Durandi a Sancto Portiano *in Sententias libri IV*, Lugduni, apud Guilielmum Rouillum, MDLXIII, fol. E, verso.

lière des successeurs du Prince des Apôtres[1].

Ici se ferme le cycle des extensions théologiques du principe suivant lequel l'Église est maîtresse de l'Écriture. Au xv[e] siècle, tous les écrivains ecclésiastiques, même les fondateurs et les partisans de la théorie conciliaire, insistent sur ce pouvoir essentiel de l'Église. Tous répètent à l'envi la formule augustinienne : « *Ego evangelio non crederem nisi me moveret Ecclesiae catholicae auctoritas.* » Quelques-uns même donnent à cette parole un sens périlleux. Pierre d'Ailli emploie des expressions d'où l'on pourrait conclure que c'est l'autorité de l'Église qui fonde celle de l'Écriture. Gerson déclare que le sens littéral de la Bible n'est pas aux mains du bon plaisir individuel. Il doit être déterminé par l'Église inspirée et gouvernée par le Saint-Esprit. Mais cette insistance de tous les esprits à resserrer l'union de ces deux éléments de l'autorité dogmatique montre qu'existe déjà le sentiment d'une séparation et d'une opposition possibles. La façon dont s'accordent ces deux pouvoirs reste dans une pénombre dangereuse. Une inquiétude se fait jour d'avoir à constater la rupture. Il faut prévenir les conséquences de cette vague menace que pressentent les intelligences dont les péripéties du grand schisme ont déjà troublé l'équilibre doctrinal. L'abbé Trithème donne alors la formule topique qui semble résumer l'opinion moyenne

1. « Quadruplex est regnum cœlorum : regnum enim dicitur Christus, sacra Scriptura, ecclesia, vita aeterna... similiter per has claves reseratur introitus ad secundum regnum, id est ad scripturam sacram. Nam per hoc quod sacerdos poenitentem solvit, de poena remittit, quantitatem peccati ostendit, convenientiam etiam et differentiam inter peccata ad intelligentiam s. scripturae mittit. » ALANI AB INSULIS *liber Sententiarum*, Migne, P. L., 210, col. 245.

et dans sa généralité rassure les esprits pondérés. « Sans l'Écriture, l'Église n'a point d'autorité ; sans l'Église, l'Écriture ne mérite point créance [1]. »

II

Avec le moyen âge, l'enseignement ecclésiastique prend une nouvelle direction. L'idée d'une science sacrée ayant ses lois comme ses données, se dégage peu à peu des conflits doctrinaux. Elle se réalise elle-même et ne se contente point d'impliciter sa méthode. Sans en faire l'objet de recherches spéciales, elle a trop conscience du côté purement formel de la doctrine pour ne le point dégager et le laisser, comme auparavant, inexprimé. On sait que l'initiateur de cette tractation de la science sacrée est saint Anselme. Aussi les historiens le considèrent-ils à bon droit comme le fondateur de la théologie spéculative. Or, lui-même nous a défini cette méthode dans la préface du *Monologium :* ne rien prouver ou presque rien par l'autorité de l'Écriture, mais rechercher avant tout la « nécessité » rationnelle et les clartés de l'évidence [2]. Ce serait cepen-

1. Voyez F. KROPATSCHEK, *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche*, Leipzig, 1904, B. I, S. 441, ssq. Les mêmes idées se retrouvent chez Denys le Chartreux.

2. « Cujus scilicet scribendae meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam praestituerunt (quidam fratres) : quatenus auctoritate Scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quicquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse pleno stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. » *Monologium*, préface. Les expressions « rationis necessitas » et « veritatis claritas » sont empruntées à la langue de la dialectique.

dant complètement fausser la pensée du profond métaphysicien de la foi que la croire détachée de ses origines et de ses sources historiques. Écriture et Tradition — celle-ci représentée du reste exclusivement par saint Augustin — sont les deux fils conducteurs de ses recherches. Il l'affirme lui-même à ceux qui lui reprochaient précisément cette tendance au rationalisme, incluse en sa méthode. « Voici quelle fut mon intention, écrit-il à propos de ces contradicteurs, dans tout cet essai. Je n'ai absolument rien voulu établir là, que je ne visse pouvoir être défendu sans difficulté par des textes de l'Écriture ou de saint Augustin. Et quand je relis maintenant ce que j'ai écrit, je ne puis trouver que j'ai rien affirmé autre chose [1] ». La méthode de saint Anselme n'est donc ni exclusive ni indépendante. Elle ne se meut en principe que dans les limites tracées d'avance par les autorités scripturaire et traditionnelle. Le théologien devenu philosophe sait que par delà ses raisonnements repose une couche profonde de données bibliques et patristiques. Si elles n'affleurent point toujours, elles n'en existent pas moins. Au besoin, Anselme se fait fort de les indiquer et de justifier ainsi chacune de ses assertions.

Le procédé présentait bien quelques dangers. Il n'en devint pas moins classique dans toute l'École. L'esprit des théologiens s'habitue à séparer en fait la spéculation théologique de ses sources. A l'exemple

1. « Nam haec fuit mea intentio per totam illam qualemcumque disputationem, ut omnino nihil ibi assererem, nisi quod aut canonicis aut b. Augustini dictis incunctanter posse defendi viderem. Et nunc quotiescumque ea quae dixi retracto, nihil aliud me asseruisse percipere possum. » ANSELMI *Epistolae*, l. I, Ep. 68. On remarquera la coïncidence entre la renaissance augustinienne du XI[e] siècle et l'emploi de la méthode de saint Anselme.

des canonistes, les maîtres de la science sacrée ont leurs recueils de textes tout faits, auxquels ils se réfèrent, et dont personnellement ils augmentent très peu le nombre. Mais ceci ne les empêche point de maintenir de façon très ferme, en droit, l'autorité de l'Écriture et des Pères. Ils esquissent même une théorie singulièrement solide, au point de vue logique où ils se placent, de leur réciproque valeur dogmatique. Saint Thomas, dès le début de la *Somme*, a donné la formule parfaite de cette théorie. La foi chrétienne repose tout entière sur la révélation faite par Dieu aux Apôtres et, avant eux, aux Prophètes, qui nous l'ont transmise par les livres canoniques. Eux seuls ont joui du don d'infaillibilité qui les a préservés de toute erreur. Et le théologien invoque ici l'autorité de saint Augustin, qui attribue aux auteurs des livres canoniques seuls ce privilège et fonde en cette sorte le respect que nous devons avoir pour leurs ouvrages [1]. Tout autre écrivain ecclésiastique, quels que soient d'ailleurs son savoir ou sa vertu, ne peut prétendre à cette infaillibilité. Les doctrines qu'il professe ne s'imposent pas d'elles-mêmes : elles doivent être mesurées à un autre étalon que l'autorité, quelle qu'elle soit, de leur auteur.

Plus excentriques encore à la science sacrée sont les doctrines des philosophes. Certes, il y a une liaison interne, une « suite » entre toutes les vérités, de quelque ordre qu'elles soient, qui fait que les don-

1. C'est le texte connu de l'*Epistola ad Hieronymum*, XIX, c. 1 (aujourd'hui Ep. 82). « Solis eis Scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. » On voit que saint Thomas l'explique autrement — et mieux, semble-t-il, — que M. Loofs.

nées philosophiques peuvent concourir à mettre en lumière les richesses que la révélation renferme en son sein. Mais ce concours n'est point logiquement nécessaire : ces données ne jouent en aucune façon le rôle de principes théologiques; elles ne sont point les éléments premiers sur lesquels repose la science des choses divines. L'on voit maintenant se dessiner le plan et la contexture de cette science. Les principes en sont fournis exclusivement et uniquement par l'Écriture : ce sont les articles de foi. Ici. l'autorité des Livres Saints est absolue. Les arguments que la théologie leur emprunte sont irréfragables. Et ces arguments sont tellement concluants qu'il est impossible de leur refuser l'assentiment. Il n'en est pas de même des raisons — saint Thomas dit « des autorités », — qu'elle puise chez les docteurs de l'Église. Ici encore, la science sacrée est sur ses terres. Ces autorités mêmes ne sont pertinentes que dans ce domaine. Mais leur force probante n'est pas absolue. A elles seules elles ne peuvent conduire qu'à des probabilités plus ou moins grandes. suivant les cas. Ce n'est plus Dieu seul qui parle ici.

Enfin, comme un troisième cercle, plus large, mais, par cela même, plus éloigné du centre, les raisons philosophiques. Leur rôle est tout d'abord purement négatif. Elles peuvent servir à détruire les objections que l'on fait, au nom de la raison même, à la révélation. Il leur est d'ailleurs tout aussi impossible de prouver la vérité que la fausseté de la doctrine chrétienne. Elles ne *prouvent* pas la foi. Mais elles mettent en lumière, par des déductions bien conduites, certaines conséquences de cette foi dans le domaine naturel tout aussi bien que dans le domaine surnaturel.

L'unique fondement de la théologie est donc à proprement parler l'Écriture. Mais ce fondement, au point de vue scientifique, est-il solide? Fournit-il réellement des principes premiers qui puissent nous donner une connaissance intellectuelle, non plus sensible seulement, des choses divines? L'Ecriture ne parle-t-elle pas le plus souvent en métaphores et en images? D'autre part, son sens est-il fixé de telle sorte qu'il ne puisse y avoir aucun doute sur les données qu'elle nous offre? La multiplicité des sens n'introduit-elle pas la confusion inévitable et ne rend-elle pas ainsi impossible la constitution de la science sacrée? Ni le langage métaphorique de l'Écriture, ni son caractère polysémique ne sont un obstacle à la systématisation des idées qu'elle nous propose. Le premier est nécessité par la nature même de notre esprit. Nous ne pouvons parler de Dieu que d'une manière impropre et nous savons de lui bien plutôt ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. Les métaphores et les images de l'Écriture nous font parfaitement comprendre cette imperfection nécessaire de notre connaissance religieuse, tout en nous permettant de nous élever à une science véritable des choses divines.

Quant à la diversité des sens scripturaires, elle est conditionnée, elle aussi, par les « fins » multiples, les rapports différents des énoncés de l'Écriture avec notre pensée ou notre action. Car en elle, non seulement les mots, mais encore les choses ont leur signification. Par delà le sens historique, littéral, qui compose la texture première des écrits de la Bible, se trouve un autre fonds qui déploie pour ainsi parler la valeur religieuse de la lettre. C'est le sens spirituel

sous ses diverses formes. Mais il faut le remarquer, celui-ci dépend absolument du premier. Il ne peut donc suivre de ce caractère polysémique des énoncés scripturaires aucune confusion, aucune complication qui trouble les idées au point de rendre douteux les arguments qu'on en tire. C'est au sens littéral seul, en effet, que la théologie doit emprunter ses preuves. C'est lui seul, non le sens spirituel, qui exprime sous forme indubitable les principes de la science sacrée, les articles de foi. Suivant saint Augustin, que saint Thomas invoque ici encore, le sens spirituel ne renferme rien qui soit nécessaire à la foi, dont l'expression ne se trouve déjà sous forme historique et littérale en d'autres textes des Livres Saints. Ainsi donc, c'est l'Écriture en son sens historique et littéral qui est la source unique où doit puiser la science sacrée [1].

Tous les scolastiques de la grande époque professent cette doctrine. Ils l'expriment sous des formes diverses, l'adaptent à des théories parfois contradictoires, la mettent en relation plus ou moins étroite, les uns, avec la spéculation, les autres, avec la pratique chrétienne. Mais ils sont unanimes dans l'affirmation de l'unique autorité de l'Écriture. La façon même dont quelques-uns posent la question leur permet d'esquisser une apologétique rudimentaire, où ils justifient l'Église de s'en tenir, dans le domaine de la foi, aux données des Livres Saints. « Le savoir surnaturel nécessaire à l'homme nous est-il transmis de manière suffisante dans la sainte Écriture [2] ? »

1. S. Thomas. S. T., P.' Ia, q. I., artt. 8, 9 et 10 ; *Contra Gentes*, capp. 1 et 8 ; *Sup. Boët. de Trin.*, q. 3, a. 7 : *Quodlib.* VII. q. 6, art. 1. 2, 3.

2. *Scriptum Oxoniense Doctoris subtilis* JOANNIS DUNS SCOTI, *ordinis*

se demande Duns Scot au début de son grand Commentaire sur les « Sentences ». Bien des raisons qui paraissent sérieuses, feraient pencher pour la négative. La Bible n'a pas toujours existé, ni sous la forme complète et achevée où nous la possédons. Même sous cette forme, elle nous donne une multitude de choses, lois cérémonielles, récits purement historiques, dont la connaissance n'est réclamée par personne comme nécessaire au salut. Enfin, remarque plus grave, bien des choses ne nous sont pas connues avec certitude par les Saints Livres qui nous paraissent absolument nécessaires au salut : par exemple, la distinction si importante des péchés en mortels et véniels. D'autre part, combien parmi les hommes, d'affirmations contradictoires sur ce point! Les païens rejettent l'Écriture tout entière. Les Juifs n'admettent que l'Ancien Testament. Les Manichéens ne veulent recevoir que le Nouveau. Les Sarrasins ont emprunté aux deux quelques passages, qu'ils ont du reste noyés dans leurs « immondices ». Les divers hérétiques s'attachent à certains textes particuliers qui leur font oublier tous les autres et bâtissent ainsi leurs systèmes sur un fondement ruineux.

Mais l'autorité de l'Écriture tout entière peut être, selon Duns Scot, établie par la seule raison et prouvée contre toutes ces négations. Les Livres Saints, grâce à un concours de circonstances providentielles, s'imposent à tout homme raisonnable. Ces circonstances sont les prophéties qu'ils nous rapportent, leur

Minorum, super primum Sententiarum pristine integritati, sepositis additiis, restitutum. Venundatur cum reliquis ejusdem scriptis ab Jodoco Badio Ascensio (Paris, 1519). Duns Scot reçoit, dans le second titre, l'épithète de « omnium theologorum princeps ».

accord entre eux et avec les faits de l'histoire profane, le caractère de leurs auteurs, la rapidité de leur diffusion, la doctrine qu'ils exposent, la folie des erreurs qu'ils condamnent, la constante affirmation de l'Église à leur sujet, enfin l'éclat des miracles dont ils témoignent. La Bible seule au monde se présente à nous dans le rayonnement démonstratif de ces faits et de ces caractères. Ainsi est établie la vérité de la doctrine qu'elle nous transmet. Mais alors se pose au théologien la seconde partie de la question. La doctrine des Écritures est vraie : les hommes doivent l'accepter. Mais cette doctrine est-elle un exposé suffisant de ce qu'il faut croire, espérer et réaliser pour atteindre sa fin? Duns Scot répond ici encore affirmativement. Le Nouveau Testament ne nous apprend-il point que pour entrer dans la vie, il est nécessaire et suffisant de garder les commandements? Et même ne nous les formule-t-il pas? Donc, puisque l'Écriture est vraie, elle est suffisante, cette dernière affirmation faisant partie de son contenu doctrinal.

Cela ne veut point dire que toutes les vérités particulières nécessaires au salut des hommes se trouvent formellement exprimées dans la Bible. Et le prince de tous les théologiens cite ici un texte significatif d'Origène qui exprime parfaitement sa pensée là-dessus. « Aucune science, dit le docteur d'Alexandrie dans son homélie *de Archa Noe,* n'explique et n'épuise tout son objet; elle expose tout simplement les principes d'où l'on peut tirer toutes explications désirables. C'est pourquoi beaucoup de vérités nécessaires ne sont pas exprimées dans l'Écriture, bien qu'elles y soient contenues virtuellement. Ce sont des conclusions de principes, et le travail des exégètes et des

docteurs n'a d'autre utilité que de les faire ressortir[1]. » La tâche de la théologie est donc évidemment de développer ces vérités contenues virtuellement dans l'Écriture, mais en partant des principes, fondement obligatoire et unique, qu'elle lui fournit. Le rôle des docteurs est de tirer, de cette source inépuisable, les applications particulières nécessaires à la vie chrétienne.

III

Il ne faudrait pas croire que les inconvénients inhérents à la méthode scolastique, et en particulier, la nécessité, pour mettre en relief la logique continue des doctrines, de séparer le raisonnement théologique et ses données scripturaires, ne fussent point, dès le XIII[e] siècle, ressentis et critiqués. Même dans la pratique, cette méthode ne régnait pas sans conteste. Les maîtres de théologie des écoles cathédrales glosaient souvent les textes sacrés eux-mêmes et directement. Ils faisaient rentrer dans leurs explications un exposé, le plus complet possible, de la doctrine chrétienne, lorsque les paroles sacrées se rapportaient à quelque vérité de foi. Leurs leçons sur les évangiles ou les épîtres prenaient ainsi un caractère dogmatique qu'on ne trouve pas au même degré chez les commentateurs et les exégètes des périodes précédentes. Certains es-

1. « Origenes in homelia de Archa Noe dicit : Nulla scientia omnia scienda explicavit, sed illa ex quibus possunt alia sufficienter elici. Unde multe veritates necessarie non exprimuntur in Scriptura, etsi ibi virtualiter contineantur. Sunt conclusiones in principiis, circa quarum investigationes utilis fuit labor expositorum et doctorum. » *Op. cit.*, fol. IV. Il faut remarquer le caractère tout à la fois logique et pratique de la théorie chez Duns Scot.

prits, défiants de la logique, auraient voulu réduire toute la théologie à ce mode d'exposition. C'est dans ce sens que Roger Bacon prétendait réformer l'enseignement de la doctrine chrétienne [1]. Les questions théologiques, disait-il, ne devraient être traitées qu'au cours de l'exégèse des différents livres de la Bible. De cette sorte, on pourrait les ramener chacune à ses sources révélées et éviter de substituer Aristote aux Prophètes et aux Apôtres. C'est de l'étude du texte sacré que doit sortir la vraie théologie.

Au point de vue pratique, le programme du zélé et malheureux réformateur se révéla peu réalisable. Les quelques essais que l'on peut y rattacher ne font pas regretter que cette méthode n'ait pas eu plus grand succès. On voit, au XIVe siècle, des commentateurs de l'Écriture mettre toute la théologie de leur temps dans la glose d'une seule épître de saint Paul, et non pas même des plus importantes. Au prix de quels artifices, il est facile de se l'imaginer. Chacun des mots du texte devient le titre d'une leçon où se trouvent rassemblées, grâce aux pires subtilités, les « positions » les plus diverses et les idées les plus étrangères les unes aux autres. Les explications se suivent, s'enchaînant péniblement et de manière toute factice les unes aux autres, s'enchevêtrant dans un ordre tout superficiel. C'est là, comme on l'a dit, la démonstration par l'absurde de l'impraticabilité du programme baconien [2]. Mais celui-ci n'en révèle pas moins le senti-

1. ROGER BACON, *Opus minus*, p. 329 ssq. Les idées de Bacon eurent quelque succès chez les Frères Mineurs. Voyez H. Felder, O. C., *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis üm die Mitte der 13 Iahrhundert*. Freiburg i. B., 1904, p. 521.

2. H. DENIFLE, *Luther und Luthertum*. 1er B., 2te Abtheilung, Mainz, 1905, p. 204. C'est à propos du commentateur Jean de Hesdin, *magister actu regens* à l'Université de Paris de 1362 à 1364, et auteur d'une

ment perçu par certains esprits du danger que courait la science sacrée à trop séparer l'une de l'autre la spéculation théologique et les données scripturaires qui la soutiennent.

Ce danger allait se révéler d'autre sorte qu'on ne l'eût pu prévoir. Les grands Maîtres de la systématisation théologique avaient parlé déjà de l'éminente dignité de la science sacrée. Ils avaient trouvé de nombreuses et excellentes raisons pour fonder le caractère particulier, unique, de leur discipline. Mais ils n'avaient pas établi entre l'Écriture infaillible et la théologie une relation de tel ordre, qu'on fût naturellement incliné à admettre l'équivalence pratique de ces deux termes. C'est là pourtant que les spéculations sur la haute dignité de cette dernière allaient aboutir. Qu'on réfléchisse un instant sur les définitions suivantes données par Durand de Saint-Pourçain et l'on verra facilement leur nécessaire conséquence : « La théologie semble pouvoir s'entendre de trois façons différentes : d'abord, comme l'*habitus* par lequel, seul ou au principal, nous donnons notre assentiment aux choses qui nous sont transmises dans la Sainte Écriture, de la façon qu'elle nous les transmet. Puis comme l'*habitus* par lequel la foi et ce qui nous est transmis dans l'Écriture sont défendus et exposés d'après certains principes plus connus de nous. Enfin, d'une façon plus générale, sinon plus vraie, comme l'*habitus* relatif aux conséquences qui sont déduites des articles de foi et des données de la Sainte Écriture, en tant qu'elles sont des conclusions tirées de leurs

Postilla supra epistolam ad Tytum, que D. fait la remarque rapportée plus haut.

principes [1]. » Et, dans la discussion, Durand ajoute que ce dernier sens, bien qu'il soit plus commun, n'est cependant pas le plus juste et que les deux premiers sont préférables.

La théologie est donc, suivant lui, un état permanent de l'âme en tant qu'elle s'approprie les données de l'Écriture, se les assimile dans la mesure même de son intelligence et les systématise suivant leurs affinités de principe. Il se trouve ainsi que la théologie n'est plus rien autre chose que l'Écriture en tant qu'elle est pensée par les hommes. Science directe et immédiate de la vérité révélée, elle explicite le contenu de la Bible et l'ordonne logiquement, mais sans le modifier ni l'altérer en rien. Elle est la forme, l'Écriture est la matière. A la rigueur, elle ne doit même pas comprendre les conclusions des articles de foi : ces dernières ne donnent pas l'objet premier et immédiat de la science sacrée. Comme les corollaires de la géométrie, elles ne sont qu'un élément secondaire dont l'intérêt pratique peut être considérable, mais qui ne composent en aucune façon l'armature essentielle de la théologie. Celle-ci est pratiquement identique à l'Écriture.

Comment dès lors s'étonner que les derniers sco-

1. « Theologia videtur posse accipi tripliciter : Uno modo, pro habitu quo solum vel principaliter assentimus his quæ in sacra Scriptura traduntur et prout in ea traduntur.

Secundo accipitur theologia pro habitu quo fides et ea quæ in sacra Scriptura traduntur, defenduntur et declarantur ex quibusdam principiis nobis notioribus...

Tertio accipitur Theologia communius (nescio si verius) pro habitu eorum quæ deducuntur ex articulis fidei et ex dictis sacræ Scripturæ, sicut conclusiones ex principiis. Et hic modus nunc vertitur communiter in ore loquentium, etc. » M. Durandi de Sancto Porciano, *Prologi Sententiarum quaestio I.* Cet article de Durand est d'ailleurs très intéressant à d'autres titres : il révèle une évolution curieuse dans les conceptions de la science théologique.

lastiques aient insisté, beaucoup plus qu'on ne le croit ordinairement, sur la suffisance de l'Écriture à fonder toute science sacrée? Comment s'étonner même, lorsqu'on sait les circonstances de fait au milieu desquelles ils vécurent, qu'ils aient formulé le principe de la « Sola Scriptura » de façon à exclure toute autre autorité dogmatique ? L'école d'Ockam en particulier, de son fondateur à ses derniers représentants, et à Luther lui-même, fervent ockamiste, se signala dans cette voie. Le maître avait largement donné l'exemple [1]. En toute question discutée, c'est l'Écriture qui doit décider. Seule, elle est infaillible, seule elle est l'indiscutable autorité. Aussi doit-on adhérer sur sa simple affirmation aux doctrines qu'elle exprime. Cependant, l'audacieux franciscain ne va pas jusqu'à professer un biblicisme intégral. Ce que l'on doit admettre, c'est le contenu explicite, mais aussi implicite de la Bible. Il y comprend même les conséquences nécessaires et formelles qui peuvent être inférées de ce contenu. Se fondant sur les mêmes textes scripturaires que les grands théologiens de l'âge précédent, il déclare que si l'on ne doit rien enlever de l'Écriture, on n'y doit rien non plus ajouter. Elle renferme tout ce qu'il est nécessaire de croire pour être sauvé.

Mais ces propositions d'aspect tout traditionnel — à part leur exagération voulue et l'insistance que l'auteur met à les répéter — prennent chez Ockam une tout autre valeur et une tout autre direction que chez ses prédécesseurs. S'il affirme que l'Écriture

1. Voyez sur cette question F. Kropatschek, *op. cit.*, p. 309 et ssq. Sur l'ockamisme de Luther : Id., *Ockam ùnd Luther*, Gütersloh, 1904 Denifle, *op. cit.* 2, p. 591 ssq. ; H Boehmer, *Luther im Lichte der neueren Forschung*, Leipzig, 1906, p. 103 ssq.

seule est infaillible, c'est pour obliger son lecteur à conclure à la faillibilité du Pape. S'il soutient que, *seul*, le contenu explicite ou implicite de la Bible s'impose, c'est pour induire de là que le droit canonique — en l'espèce, les Décrétales, — est bien postérieur à la prédication apostolique, et par lui-même, ne se trouve nullement justifié dans ses prétentions à l'infaillibilité. « *Antequam canones conderentur, apostoli aliique discipuli Jesu Christi, tanquam viri theologi, veritates catholicas approbaverunt, praedicaverunt, ac occulte ac publice docuerunt*[1]. » Il s'agit donc d'opposer une autorité à d'autres autorités. L'Écriture n'est plus considérée seulement comme le répertoire des preuves de la doctrine chrétienne. Elle n'est plus simplement la source des croyances de l'Église. Elle devient une « loi ». Elle ordonne, elle prohibe, et ses commandements et ses défenses se présentent comme étant en opposition avec des institutions existantes, avec un état de choses qu'il faut détruire pour le remplacer par l'Évangile correctement entendu, par les enseignements véritables de la Parole divine.

Mais Ockam va plus loin. Et ici se marque le caractère essentiel de cette évolution de la doctrine des sources théologiques. Lui aussi affirme énergiquement que la science sacrée n'est rien autre chose que l'Écriture elle-même systématisée. A la théologie, tout comme à l'Écriture, il n'est permis de rien ajouter ni de rien enlever. Elle est le savoir dont l'auteur immédiat est Dieu lui-même, de qui vient toute notre foi. Mais si le pamphlétaire dogmatique du *Dialogus*

1. Ockam, *Dialogus*, p. 400, cité par Kropatschek, *loc. cit.*

insiste à ce point pour faire saillir le caractère suréminent de la théologie, c'est encore et toujours avec des vues particulières. Il va se servir de sa conception juridique de l'Écriture pour faire de la théologie une arme contre ses adversaires. La Bible renferme la Loi divine. La Théologie est le Code de cette Loi. Il ne faut pas en chercher ailleurs les articles. Aussi serait-ce une erreur d'affirmer que l'autorité de l'Église, indépendamment de celle de l'Écriture, peut suffire à fonder la moindre doctrine. C'est une faute, bien plus, s'il y a pertinacité, une hérésie d'avoir un doute sur la véracité ou la justesse des canons qui sont contenus dans la Bible.

Il y a plus. Le Droit divin, c'est-à-dire la Sainte Écriture, s'accorde toujours avec le droit naturel. De sorte que la justesse de celui-ci doit être mesurée à sa correspondance plus ou moins grande avec les décrets bibliques, lorsqu'il vient à être formulé par les hommes, quels qu'ils soient. Aussi Ockam rejette-t-il l'assertion théologique d'une autorité de l'Église supérieure à celle de l'Évangile. Et si on lui oppose la parole de saint Augustin : « *Ego Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas* », il répond : c'est vrai. C'est parce que l'on fait partie de l'Église que l'on croit à l'Évangile. Du reste, les auteurs sacrés eux-mêmes étaient membres de cette Église. C'est donc croire à l'Église, à sa meilleure part, à sa portion de choix, que d'accepter la parole des Apôtres et de leurs disciples. L'Église est le seul milieu surnaturel où peut se produire l'adhésion aux Livres Saints. Mais cette adhésion une fois donnée, ils deviennent le code infaillible de la croyance et de la conduite des fidèles. En défi-

nitive, l'Écriture, c'est-à-dire la théologie, est la suprême autorité, qui juge toutes les autres et ne peut être jugée par personne.

A ces principes du Maître, les disciples furent fidèles. Si, parfois, sur des points particuliers, ils discutent entre eux, ils gardent pieusement l'esprit du grand Nominaliste dans leur conception des rapports de la Théologie avec l'Écriture. Mais le système général d'Ockam devait orienter dans une nouvelle direction les idées de son école sur ce sujet. Le nominalisme, par sa théorie de la connaissance, entraînait forcément une attitude sceptique dans l'appréciation de la portée de notre savoir. De science vraie, en un tel système, il ne pouvait être question. Sauf précisément lorsque la Parole de Dieu avait décidé. Force était donc de nous en tenir aux données de la révélation, qui reste pour les hommes le seul instrument de connaissance dont la valeur et aussi l'efficacité pratique s'imposent. Mais précisément, cette théorie, qui paraissait d'abord favoriser l'autorité de l'Écriture à l'exclusion de toute autre, finit par la dissoudre, elle aussi.

Et tel fut le résultat auquel aboutit le nominalisme théologique chez l'un de ses derniers représentants, Gabriel Biel. Il remarque tout d'abord que la Bible ne se présente nullement à nous comme un livre scientifique. Ce serait une entreprise vaine que d'y chercher l'appareil d'une démonstration suivie et rigoureuse. Aussi le fidèle qui la lit peut-il acquérir par cette lecture l'*habitus* de la foi, mais non celui de la science. D'autre part, la signification et la valeur de l'Écriture, étant donné que son auteur est Dieu lui-même, sont, en comparaison de notre esprit infini-

ment borné, infiniment inépuisables. Une intelligence approfondie de la Bible nous est donc directement impossible. Nos facultés sont obligées de la morceler pour la comprendre. Encore n'en peuvent-elles saisir que le sens superficiel et passager qui s'accommode à la constitution de notre esprit. Pourtant, il nous reste un moyen de pénétrer de plus en plus avant dans le mystère des Écritures. Ce moyen, c'est précisément la théologie qui nous le fournit. C'est elle qui constitue cette science démonstrative de la foi qui ne s'aperçoit point immédiatement dans la Bible. C'est elle qui donne cet *habitus scientiae* que l'Écriture elle-même est incapable de nous faire acquérir. Voilà donc renversé le rapport des deux termes dont Ockam avait proclamé l'équivalence. La théologie devient le seul procédé possible, régulier, nécessaire, pour extraire des Livres Saints une dogmatique qu'ils ne livrent point d'eux-mêmes. C'est en ce sens tout objectif, que Biel explique la définition scolastique de la théologie : *scientia scripturae sacrae*.

Parallèlement à ces affirmations d'apparence très exclusives, l'ockamisme professe cependant et développe une doctrine qui élargit considérablement leur portée : la doctrine de la foi implicite. Le chef de l'École avait dit : « Celui qui croit fermement que tout le contenu de l'Écriture et la doctrine de l'Église universelle sont vrais et bienfaisants, celui-là admet la foi catholique véritable et intègre et doit être réputé catholique. » Au contenu de l'Écriture s'ajoute donc la doctrine de l'Église universelle. Mais il n'est même pas nécessaire de professer celle-ci explicitement. Ce serait d'ailleurs chose impossible. Dès lors, l'obéissance intellectuelle aussi bien que pratique vis-

à-vis de l'Église remplace pour la multitude des fidèles une profession des vérités par elle admises. Pour les uns, ces vérités qui forment la doctrine de l'Église en complément du contenu de l'Écriture ne sont rien autre chose que les conséquences déduites nécessairement des énoncés bibliques. La fonction enseignante de l'institution hiérarchique consiste précisément à dégager ces conclusions des principes que les Livres Saints fournissent aux docteurs et à tous les organes réguliers de la doctrine sacrée. Mais, pour d'autres, pour Biel en particulier, ces vérités ne comprennent pas simplement les déductions tirées de prémisses scripturaires. En dehors de ces conséquences nécessaires du texte biblique, il y a de nombreuses vérités qui ne se trouvent point dans l'Écriture, qui n'en peuvent être logiquement tirées, et qui cependant font partie du trésor de la foi.

Pour être catholique, en effet, une proposition doctrinale doit justifier de son origine divine. Or, cette origine peut être, ou bien la révélation, ou bien l'Écriture, ou bien l'Église, ou même l'approbation du Souverain Pontife. Il n'est pas d'autre moyen d'établir le caractère catholique d'une vérité. Mais tous ceux que Biel vient d'énumérer sont, chacun pris en soi, suffisants. Il s'agit ici, il est vrai, d'une marque extérieure, plutôt que d'un fondement véritable. Ici encore. le nominalisme a fait son œuvre. Lorsque l'Église ou le Pape déclarent qu'une proposition est de foi, ils ne créent point son caractère. Avant toute décision de l'Église, cette proposition faisait partie de la révélation. En leur fonds, les vérités de foi sont immuablement vraies. Mais elles ne sont pas toujours connues comme telles. C'est l'office de l'Église et du Pape de les définir.

Mais Biel n'ajoute point que ce fonds immuable de vérités divines, c'est l'Écriture qui le renferme. Bien plus, il semble ranger cette dernière, à côté de l'Église et du Pape, parmi les organes, à peu près équivalents entre eux, de la détermination des principes de la foi [1].

On voit maintenant le champ parcouru par la doctrine de la *Sola Scriptura* et les diverses directions dans lesquelles elle avait poussé ses conséquences extrêmes. Elle avait abouti, comme le principe de l'autorité de l'Église sur l'Écriture, aux résultats les plus divergents suivant les circonstances de fait qui avaient présidé à son élaboration. Mais ces divergences mêmes rendaient la question d'autant plus inquiétante pour les esprits qui voulaient ordonner logiquement l'héritage du passé et lui donner un contenu cohérent. Une anecdote rapportée par Mélanchton, et sur laquelle il insiste dans la pensée d'y trouver une préformation de la doctrine luthérienne, montre qu'à la fin du xv[e] siècle, non seulement les théologiens, mais les jurisconsultes et les humanistes eux-mêmes discutaient volontiers les conséquences pratiques de cette doctrine et se souciaient de ses applications. Elle concerne le célèbre humaniste Rodolphe Agricola, en qui le docteur Philippe ne serait point fâché de retrouver l'un de ses ancêtres intellectuels. « On discutait par hasard entre théologiens et jurisconsultes sur cette maxime : En vain l'on garde l'Évangile si l'on ne garde point les canons des Conciles. Les uns la détournaient de son sens pour appuyer la superstition des cérémonies.

1. Voyez Kropatschek, *op. cit.*, p. 322 ssq., en particulier les notes de a page 324.

Les autres trouvaient cette parole exagérée et disaient qu'il la fallait adoucir par quelque interprétation.

« Lorsqu'il s'agit de l'interprétation du droit, reprit Rodolphe, la connaissance de l'histoire et de l'antiquité importe grandement. Et ceux-là doivent connaître les annales de l'Église et les anciennes controverses, à qui incombe cette interprétation des vieilles maximes. Or, les Conciles anciens appelaient « canons » seulement les articles de doctrine décidés dans les synodes, et non point les traditions relatives au culte. Il n'est pas douteux que tel ait été le sens de ce principe à l'origine, sens qui fut corrompu dans la suite. Et c'est vrai que ceux-là ne gardent point l'Évangile qui méprisent les décrets portés contre Paul de Samosate ou Arius ou Macédonius. Car on convoquait les Conciles anciens pour décider des controverses dogmatiques et non des cérémonies du culte. Quelle chose indigne serait d'affirmer que la foi du Christ est chose inutile et vaine sans l'observation de tous ces rites humains[1] ! » Au point de vue pratique, l'enseignement de l'Église était donc défini d'une façon générale comme Évangile. A cette forme populaire de la doctrine de la *Sola Scriptura* le siècle suivant réservait un bel avenir.

IV

La théorie ecclésiastique de l'autorité des Écritures avait semblé, un moment, par ses extensions exclu-

1. *Orationum D. Philippi* Melanchtonis, *Tomus I philosophicus*, p. 607. Voyez encore p. 247 ss.

sives et arbitraires, mettre en péril leur valeur d'enseignement et de doctrine. La théorie scolastique était venue rétablir l'équilibre, et faire saillir, au premier plan, le sens dogmatique de la Bible. Mais là ne s'était pas arrêtée la fécondité intellectuelle de l'Église. Pour vivre la doctrine chrétienne, il fallait d'abord la penser. Aucune des directions normales de l'esprit ne devait donc être exclue de ce travail d'appropriation. Pour beaucoup, la forme logique donnée par la théologie aux enseignements scripturaires était inaccessible. Pour quelques-uns même, l'exemple de Roger Bacon le prouve, elle paraissait ne point convenir absolument. Tous ceux qui lisaient les Saints Livres en vue seulement de la sanctification de leurs âmes, et c'était le grand nombre, y cherchaient Dieu non point sous forme de thèses abstraites et de démonstrations, mais dans les splendeurs des images bibliques ou sous la grâce infinie des paraboles et des récits de l'Évangile. Pourtant, cette façon de comprendre l'Écriture, cette intelligence des simples et des pauvres d'esprit, devait, elle aussi, fournir à la théologie un long développement théorique, et se ranger avec des droits égaux, parfois même avec des prétentions à la prééminence, aux côtés de la théorie ecclésiastique et de la théorie scolastique.

Deus intus loquitur sine strepitu verborum. Dieu parle en nous-même sans bruit de paroles. Cette expérience, vieille comme le christianisme, avait eu de trop profonds retentissements dans la vie chrétienne pour ne pas avoir ses prolongements théologiques. La divine Parole Intérieure n'avait certes pas le relief historique ni l'importance doctrinale du Verbe de Dieu. Mais elle appropriait, si l'on peut ainsi

parler, l'efficacité rédemptrice de celui-ci à chaque âme fidèle, rendait cette efficacité sensible et personnelle, rétablissait de quelque façon les communications entre l'homme et Dieu que l'heure de la plénitude des temps avait vu commencer. Pourtant l'Église hellénique fut trop absorbée par les controverses christologiques proprement dites pour donner une grande importance à ce trait des spéculations touchant le divin Logos. D'autre part, la vue métaphysique du dogme, qui domine alors, n'était guère favorable à l'expression doctrinale de cette grande réalité psychologique. Mais un intermédiaire nouveau, moins mystique que la Parole Intérieure, d'une présence plus immédiate que le Verbe fait chair, allait compléter l'ensemble de thèmes qui devait composer le cycle des développements relatifs aux manifestations de Dieu dans le monde sous les espèces du langage. L'Écriture, elle aussi, était la parole, le verbe de Dieu. Soit qu'elle enseigne, soit qu'elle ordonne, elle traduit d'une façon immédiate la volonté ou la pensée même du Créateur, Dieu a parlé par la bouche des Prophètes et des Apôtres, et tous, même les ignorants, peuvent et doivent entendre sa voix.

Il est même, par sa divine parole, l'instrument de notre déification. « Celui qui s'est retiré des illusions hérétiques, et qui, écoutant les Écritures, a consacré sa vie à la vérité, celui-là d'un homme devient un Dieu. Car nous avons comme principe de notre savoir le Seigneur qui, par les Prophètes, l'Évangile et les saints Apôtres, nous conduit en mille façons et par mille voies diverses du début à la fin des sciences. Si quelqu'un supposait avoir besoin d'autre chose, comme principe, alors, il n'y aurait plus véritable-

ment de principe. Celui donc qui, de lui-même, croit à l'Écriture du Seigneur et à Sa Voix, celui-là est digne d'être cru, car il est poussé par le Seigneur à agir ainsi pour le bien des hommes. C'est de ce principe que nous nous servons comme d'un critérium pour découvrir la nature vraie des choses. Tout ce qui est soumis au jugement n'est pas acceptable en effet avant d'avoir été jugé. De sorte que ce qui a besoin de jugement ne peut être principe. Et cependant, c'est avec raison que nous acceptons par la foi un principe indémontré, car nous tirons de ce principe même des preuves surabondantes de sa propre vérité, instruits que nous sommes par la voix de Dieu dans cette recherche. Nous n'accordons point foi aux hommes sur leur simple dire, puisqu'on peut affirmer le contraire avec autant de raison. Si donc il ne suffit point d'affirmer ce que l'on croit, si l'on doit en plus faire foi de ce que l'on dit, alors nous n'attendons pas le témoignage des hommes, mais nous croyons sur la Parole de Dieu qui, non seulement est plus immédiate que toute démonstration, mais encore se trouve être la seule vraie démonstration[1]. » C'est donc la voix de Dieu qui est la source unique de la science sacrée, source qui porte en elle-même la garantie de sa pureté et de son abondance. Mais, qu'on le remarque, Clément d'Alexandrie laisse ici, dans une indétermination favorable aux distinctions futures, ce concept de Parole divine. Il est rapproché et partiellement confondu avec celui d'Écriture. Pourtant il semble aussi s'en différencier en quelque façon[2].

1. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VII, 16. M., P. G., 322, c. 890. Voyez aussi Clement of Alexandria, *Seventh Book of the Stromateis*, ed. by Hort and Mayor, p. 166 et notes.

2. C'est ainsi que Hort traduit le texte : « *ὁ μὲν οὖν ἐξ ἑαυτοῦ*

Cette restriction était justifiée. L'Écriture n'était pas, en effet, la seule forme des productions divines qui rentraient dans la catégorie des choses inspirées. Le premier âge du Christianisme avait vu tout un ensemble de manifestations extraordinaires que les fidèles rapportaient à une seule cause, à ce « Paraclet », que Jésus avait promis d'envoyer aux disciples après sa mort. Parmi les charismes de l'Esprit de vie et de sainteté, quelques-uns seulement se trouvaient en relation plus ou moins directe avec les Livres Saints. Mais déjà s'exprimait la pensée que ce divin Esprit était l'unique et véritable auteur de la Bible, et que les écrivains sacrés n'avaient été que ses porte-paroles. Au reste, son action ne s'arrêtait pas là. Son œuvre ne se bornait pas à fournir, de l'extérieur, une matière intellectuelle à la foi chrétienne. Son caractère essentiel n'était-il pas avant tout de répandre dans les âmes l'onction de vérité? Ne devait-il pas, d'après la promesse elle-même du Christ, exercer surtout un ministère d'enseignement? Ce qu'il avait fait de façon plus manifeste, plus éclatante, plus explicite, par les Prophètes et les Apôtres, il allait le continuer sur un mode plus intime, au milieu des fidèles. Comme il avait inspiré les auteurs des Livres Saints, de même il allait inspirer leurs lecteurs, en leur livrant, dans une illumination charismatique, les trésors cachés du sens scripturaire. Grâce à lui seulement il était possible de découvrir ces trésors. Et la génération des âmes à la vérité, commencée dans l'initiation baptismale par l'eau et l'Esprit, se continuait et

πιστὸς τῇ κυριακῇ γραφῇ τε καὶ φωνῇ ἀξιόπιστος » par « He then who of himself believes the Lord's Scripture and His *actual* voice is worthy of belief ». *Op. cit.*, p. 167.

s'achevait par l'action indéfiniment prolongée de ce dernier.

Or, cette œuvre ne consistait pas seulement à faire trouver dans l'Écriture, pour chaque âme particulière, la nourriture spirituelle spéciale dont elle avait faim. Sans l'Esprit, le sens doctrinal de la Bible restait lettre close. Docteurs et didascales étaient à la merci de ses grâces. C'était lui qui ouvrait les yeux de leurs intelligences à la claire lumière des vérités bibliques. L'inspiration objective de l'Écriture avait ainsi pour pendant naturel l'illumination intérieure qui était la condition de son efficacité pratique. La compréhension des mystères et de la doctrine renfermée dans les Livres Saints dépassant les bornes de l'esprit de l'homme, il faut que l'Esprit de Dieu vienne collaborer avec lui pour lui permettre de les pénétrer. Les docteurs les plus férus de logique admettent ce concours nécessaire, indispensable, pour saisir même le sens historique et littéral de l'Écriture. « Pendant que nous sondons, dit Abélard, l'abîme, infini en profondeur, de la Genèse, invoquons l'Esprit lui-même qui a dicté tout ce qui s'y trouve écrit, pour qu'il nous ouvre le sens des paroles qu'Il a inspirées aux Prophètes. Tout d'abord donc *dans la mesure où il le voudra, bien plus, où il nous le donnera*, établissons comme fondement historique la vérité même des faits racontés [1]. »

L'atmosphère lumineuse de la grâce est ainsi né-

1. PETRI ABAELARDI *Opera*, M., P.L., 178, c. 731 ssq. *Expositio in Hexameron* : « Immensam igitur abyssum profunditatis Geneseos triplici perscrutantes expositione, historica scilicet, morali et mystica, ipsum invocemus Spiritum, quo dictante haec scripta sunt, ut qui Prophetae verba largitus est, ipse nobis eorum aperiat sensum. Primo itaque, prout ipse annuerit, imo dederit, rei gestae veritatem quasi historicam figamus radicem. »

cessaire à la claire vision des réalités, soit religieuses, soit purement historiques, consignées dans la Bible. On comprend pourtant que les tempéraments mystiques aient été plus portés que les esprits raisonneurs à insister sur ce point de doctrine[1]. Trouver avant tout dans l'Écriture la touche mystérieuse de Dieu qui se révèle sous les voiles de la lettre et se rend sensible au cœur; y puiser la nourriture d'édification et de réconfort promise par l'Évangile même à tous ceux qui goûteraient la Parole de Dieu ; dans le miroir et les images des Livres Saints, contempler, suivant l'expression de saint Bernard, « ce qui est connu de Dieu »; écouter là sa voix elle-même; entretenir le dialogue de l'âme avec son créateur; réaliser ainsi l'épithalame sacré du Cantique des Cantiques, n'était-ce pas l'élément essentiel des aspirations mystiques? L'auteur de l' « Imitation », dans un psaume admirable, dont l'ardente prière transparaît au travers des traductions, amena à leur forme définitive et pratique tous ces élans de la piété médiévale.

1. Cette précaution d'Abélard n'eut pas du reste le succès qu'il devait s'en promettre. Les mystiques attaquèrent avec ensemble ce scolastique avant la lettre. Témoin ce passage caractéristique du *Didascalicon* de Hugues de Saint-Victor, qui vise évidemment, comme l'a reconnu Hauréau, le docteur du Palet. « Quand tu commenceras à connaître quelque chose, dit Hugues à son disciple, ne méprise pas les autres. Cette arrogance se remarque chez certains maîtres qui considèrent leur propre science avec trop de satisfaction, et qui, persuadés qu'ils sont quelque chose, pensent que tels ne sont pas, tels ne peuvent être d'autres maîtres qu'ils ne connaissent pas. De ce vicieux ferment viennent de surgir ces colporteurs de sornettes, qui, glorieux on ne sait de quoi, taxent les anciens Pères de puérile bonhomie et croient que la sagesse, née avec eux, ne doit pas leur survivre. *Le style des Écritures, disent-ils, est tellement simple, qu'ils n'ont pas besoin de maîtres pour leur enseigner à les comprendre : il suffit à chacun de sa propre intelligence pour pénétrer les arcanes de la vérité.* » B. Hauréau, *Les Œuvres de Hugues de Saint-Victor*, p. 97 sq. Paris, 1886.

« Que Moyse ne parle point, dit l'âme fidèle, ni aucun des Prophètes ; mais vous, plutôt, parlez, Seigneur, mon Dieu, vous, la lumière de tous les Prophètes et l'Esprit qui les inspirait.

Sans eux, vous pouvez seul pénétrer toute mon âme de votre vérité ; et sans vous, ils ne pourraient rien.

Ils peuvent prononcer des paroles, mais non les rendre efficaces ; leur langage est sublime, mais, si vous vous taisez, il n'échauffe point le cœur.

Ils exposent la lettre ; mais vous en découvrez le sens.

Ils proposent les mystères ; mais vous rompez le sceau qui en dérobait l'intelligence.

Ils publient vos commandements ; mais vous aidez à les accomplir.

Ils montrent la voie ; mais vous donnez la force pour marcher.

Ils n'agissent qu'au dehors ; mais vous éclairez et instruisez les cœurs.

Ils arrosent extérieuremeut ; mais vous donnez la fécondité.

Leurs paroles frappent l'oreille ; mais vous ouvrez l'intelligence.

Que Moyse donc ne me parle point ; mais vous, Seigneur, mon Dieu, éternelle vérité[1] ! »

Qu'on ne s'y trompe point. Ce dont il est ici question est tout autre chose que l'*expositio mystica* des docteurs du moyen âge. Les paroles sacrées deviennent ici l'objet d'une révélation personnelle et immédiate, dont l'intelligence et le bienfait ne sont donnés, de façon toute gratuite, qu'à ceux-là qui sont élus de

1. *Imitation*, l. III, chap. 2, trad. de LAMENNAIS.

Dieu. C'est par la prière, l'oraison, les sacrifices et les pratiques de l'ascétisme qu'il faut se préparer à la lecture des Saints Livres. On écartera ainsi le danger, autrement inévitable, de l'orgueil de l'esprit, de la superbe intellectuelle, sources de toute hérésie et de toute erreur. « Beaucoup ont perdu la dévotion parce qu'ils ont voulu trop savoir. » Appliquant cette pensée à la Bible, le pieux auteur avait déjà dit : « Dans la lecture de la Sainte Écriture, souvent notre curiosité nous nuit, voulant examiner et comprendre, alors qu'il faudrait passer simplement.

« Si vous voulez en retirer du fruit, lisez avec humilité, avec simplicité, avec foi et ne cherchez jamais à passer pour habile[1]. »

V

Là n'était point la seule ligne que le mysticisme avait fait suivre à ce courant de la pensée chrétienne. Dans un autre sens encore, il avait développé les analogies profondes du « Verbe de Dieu » et de la « Parole divine ». Cette fois, ce n'avait pas été sans danger pour cette dernière. Saint Bernard fournit de nouveau, pour l'Occident, le germe très fécond d'un long développement. « Qu'il me soit fait, s'écrie-t-il dans une de ses homélies *Super missus est,* au sujet de votre Verbe suivant votre Parole. Que le Verbe qui, au commencement, était en Dieu, devienne, suivant votre Parole, la chair de ma chair. Qu'il devienne pour moi, je vous en prie, le Verbe non pas

1. *Id.*, l. I, chap. 5.

parlé, qui passe, mais conçu, pour qu'il demeure, revêtu de chair et non pas d'air. Qu'il soit pour moi, non seulement perceptible à mes oreilles, mais encore visible à mes yeux, palpable à mes mains, supportable à mes épaules. Qu'il soit pour moi non seulement le Verbe écrit et silencieux, mais incarné et vivant, c'est-à-dire non seulement tracé en figures inertes sur des parchemins morts, mais vivement imprimé en mes entrailles devenues chastes sous sa forme humaine. Et cela, non point par les traits d'un calame sans vie, mais par l'opération du Saint-Esprit. Qu'il se produise en moi de façon telle qu'avant moi il ne s'est jamais produit, telle qu'après moi il ne se produira jamais.

« Or, jadis, Dieu a parlé par les Prophètes en sortes diverses et multiples, aux uns, dans l'oreille, aux autres, par la bouche. A d'autres même, rapporte-t-on, le Verbe de Dieu fut déposé dans les bras. Pour moi, je prie qu'il vienne dans mon sein, selon votre Parole. Je ne veux pas qu'il me soit prêché en pompeux discours, ou montré en figures, ou dépeint en rêves imaginaires; mais qu'il me soit inspiré en silence, personnellement incarné, déposé corporellement en mes entrailles. Ce Verbe qui, en lui-même, ne pourrait être soumis au devenir, qu'il daigne s'y soumettre pour moi, selon votre Parole. Qu'il s'y soumette d'une façon générale pour l'univers entier. mais pour moi d'une façon toute spéciale, selon votre Parole [1]. » L'opposition des deux Verbes ressortait

1. Voici le texte, d'ailleurs intraduisible : « Fiat mihi de verbo secundum verbum tuum. Verbum quod erat in principio apud Deum fiat caro de carne mea secundum verbum tuum. Fiat, obsecro, mihi verbum non prolatum quod transeat, sed conceptum ut maneat, carne videlicet indutum, non aere. Fiat mihi non tantum audibile auribus,

ici avec un remarquable relief. D'un côté, le Verbe écrit et muet, les figures inertes, silencieuses, les parchemins morts, les traits d'un calame sans vie; de l'autre, le Verbe incarné, vivant, personnel, qui naît et grandit dans l'âme du fidèle pour réaliser l'union mystique par laquelle Dieu et l'homme peuvent se confondre en un même Esprit et se pénétrer aussi intimement que le feu et le fer en fusion.

Mais saint Bernard garde encore les justes limites. Cette dépréciation de la Parole divine au profit du Verbe divin restait chez lui toute spéculative, et, si l'on peut dire, tout oratoire. La mystique postérieure devait aller plus loin. Elle se laissa même entraîner à mettre au-dessus de l'Écriture un mode de connaissance qui rendait pratiquement inutile la lettre des Saints Livres. Chez Tauler, chez Suso, surtout chez leur maître, Eckart, malgré la vénération formelle dont la Bible est entourée, il ne s'agit nullement de mettre en valeur, soit pour l'action, soit pour la pensée, les données de la Parole divine. Ce qu'il faut avant tout avoir en vue, c'est la « genèse » in-

sed et visibile oculis, palpabile manibus, gestabile humeris. Nec fiat mihi verbum scriptum et mutum, sed incarnatum et vivum : Hoc est, non mutis figuris, mortuis in pellibus exaratum, sed in forma humana meis castis visceribus vivaciter impressum : et hoc non mortui calami depictione, sed sancti Spiritus operatione. Eo videlicet modo fiat mihi quo nemini ante me factum est, nemini post me faciendum. Porro multifariam multisque modis olim Deus locutus est Patribus in prophetis; et aliis quidem in aure, aliis in ore, aliis etiam in manu factum esse verbum Domini memoratur. Mihi autem oro ut in utero, fiat juxta verbum tuum. Nolo autem ut fiat mihi aut declamatorie praedicatum aut figuraliter significatum, aut imaginatorie somniatum ; sed silenter inspiratum, personaliter incarnatum, corporaliter inviscera-tum. Verbum igitur quod in se nec poterat fieri nec indigebat, dignetur in me, dignetur et mihi fieri secundum Verbum tuum. Fiat quidem generaliter omni mundo, sed specialiter fiat mihi secundum Verbum tuum. » S. BERNARDI *Opera*, M., P. L., 183, c. 86 sq. En un autre endroit, saint Bernard appelle le Christ « Verbum abbreviatum ».

time du Verbe dans nos âmes. « Le Père engendre son Fils dans l'entendement éternel, dit Eckart, et aussi le Père engendre son Fils dans l'âme comme en sa propre nature[1]. »

Pour arriver à un tel résultat, les Écritures ne sont pas absolument nécessaires. Elles n'ont plus qu'une valeur indicative, grande sans doute et très appréciable, mais cependant toute relative. La Bible compte au rang des livres qui distribuent aux esprits la vraie sagesse, mais elle n'y tient pas une place spéciale. « J'ai beaucoup lu dans les livres, dit encore maître Eckart, dans les écrivains profanes et les Prophètes, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, et j'ai cherché sérieusement et avec tout le soin possible quelle était la vertu la meilleure et la plus haute, par laquelle l'homme peut s'unir le plus étroitement à Dieu. Et plus j'étudie toute Écriture, aussi loin que ma raison peut pénétrer et connaître, je ne trouve d'autre moyen que le complet abandon de toute créature[2]. »

Or, il y a une forme intellectuelle du « complet abandon de toute créature », c'est la contemplation. En ses différentes étapes, à ses divers degrés elle donne de Dieu et de ses mystères une connaissance de plus en plus parfaite, d'autant plus parfaite qu'elle est plus immédiate. Ici, plus de moyens empruntés au monde extérieur, plus de ces voiles qui dérobent la réalité suprême aux regards de l'âme extasiée. Plus

1. « Der vatter gebirt seynen sun in der ewigen verstentnusz und also gebirt der vatter seinen sun in der sele, als in seiner natur. » Ch. Schmitt, *Meister Eckart*, dans *Th. Studien u. Kritiken*, 1839, p. 727.

2. Cité par Preger, *Geschichte der deutschen Mystik*, I, p. 433 ssq. Denifle (*Archiv fuer Literatur und Kirchengeschichte der Mittelalt.*, II, p. 526) compte parmi les éléments essentiels de toute mystique les spéculations sur le *verbum divinum*.

rien de commun avec le pénible et discursif déchiffrement des mystères divins qu'impose à l'esprit et au cœur des hommes l'interposition entre eux et Dieu du Livre sacré. La contemplation est la science au-dessus de toute science, car elle se meut dans un domaine tout surnaturel, où viennent s'atténuer puis mourir les défaillances et les infirmités de l'humaine intelligence.

La contemplation est une science sans mode
Qui reste toujours au-dessus de la raison.
Elle ne peut descendre en la raison
Et la raison ne peut s'élever au-dessus d'elle.
L'absence de mode illuminé est un beau miroir,
Où reluit l'éternelle splendeur de Dieu.
L'absence de mode est sans manière
Et toutes les œuvres de la raison y défaillent.
L'absence de mode n'est pas Dieu,
Mais elle est la lumière qui le fait voir.
Ceux qui circulent dans l'absence de mode,
En la lumière divine,
Voient en eux une étendue.
L'absence de mode est au-dessus de la raison,
Mais non sans raison.
Elle voit toute chose sans étonnement,
L'étonnement est au-dessus d'elle.
La vie contemplative est sans étonnement;
L'absence de mode voit, mais elle ne sait quoi.
C'est au-dessus de tout, et ce n'est ni ceci ni cela [1].

Cette « absence de mode » célébrée par Ruysbrœck, comporte évidemment la disparition, dans la pensée, des formules scripturaires, où la connaissance de Dieu se présente en des « modes » parfaitement définis et

1. RUYSBROECK, *Dat boec van den twaelf beghinen*, ch. VIII, éd. de la Maetschappy der Vlaemsche Bibliophilen, traduction de M. MAETERLINCK.

limitatifs des puissances intellectuelles. Celles-ci ne peuvent, en effet, goûter par elles-mêmes « le mystérieux prodige *caché* dans l'Écriture, dans les Sacrements et dans le Sacerdoce[1] ».

Tel est le point jusqu'où la mystique avait poussé les conséquences de son principe. Il faut ajouter qu'ici encore ces conséquences restaient dans le domaine de la spéculation. Les nombreuses intelligences qui, au xv[e] siècle, allèrent puiser aux sources de la mystique [2], surent trouver des accommodements pratiques qui maintenaient aux Livres Saints une dignité relative. Pour elles, la Bible restait un répertoire de récits et de propos édifiants, comme elle était un répertoire d'arguments pour les Docteurs scolastiques. Mais, par un juste retour, elle profitait de ces lumières nouvelles et s'éclairait de tous les feux de l'intuition contemplative. Ainsi s'établissait un cycle de connaissances dont les différents ordres, de plus en plus élevés, semblaient s'informer les uns les autres, l'inférieur fournissant la matière du supérieur. Comme l'a écrit l'historien de Denys le Chartreux, la science sacrée, « pour être complète, devait embrasser l'étude de l'Écriture, de la théologie et de la mystique : la Bible, les Sentences, l'Aréopagite. Dans l'Écriture, on étudiait le fondement et les sources de la théologie ; dans la théologie, le fondement et les sources de la mystique ; dans la mystique, l'âme, assouplie et façonnée par cette longue préparation, re-

1. Ruysbroeck, *L'ornement des noces spirituelles*, ch. xlvii, traduction de M. Maeterlinck.

2. Pour Ruysbroeck en particulier, voyez W. Moll, *Kerkgeschiedenis van Nederland voor de Hervorming*, Arnhem, 1864-1869, P. II, 2, p. 240 ssq. Je note seulement les noms de Tauler et de Denys de Ryckel parmi ses lecteurs et admirateurs avérés.

cevait l'illumination dernière. Et comme tout se tient dans cette organisation, à ces clartés nouvelles, Écriture et théologie gagnaient en évidence, en précision et en profondeur[1] ». Il n'en est pas moins vrai que l'Écriture occupait le rang le plus bas dans cette hiérarchie des sciences sacrées. D'une façon encore inconsciente et timide, s'exprimait, sous une nouvelle forme, la vieille opposition de la lettre et de l'esprit. Ici, cette opposition s'épanouissait en un système complet qui ne cherchait même pas à voiler la réelle dépréciation de l'Écriture au profit de l'intuition spirituelle et de l'extase.

VI

Heureusement, parmi les mystiques eux-mêmes, il s'en trouvait que toute cette métaphysique de la connaissance superessentielle de Dieu ne satisfaisait point, et qui préféraient, aux images fulgurantes et aux subtilités quintessenciées des maîtres d'origine germanique, un développement plus normal des fonctions intellectuelles. Gerson, d'Ailli, Nicolas de Clamenges, représentent une tout autre direction du mysticisme, qui s'accommode mieux des faits existants et ne prétend pas diminuer la valeur des autres sources autorisées de la science de Dieu. L'illustre chancelier de l'Université de Paris s'attacha, plus que tout autre, à faire prévaloir cette doctrine plus modérée et plus sage. Il combattit ouvertement les opinions de Ruysbrœck et montra le danger de ces images et

1. D. A. Mougel, *Denys le Chartreux*, 1402-1471, p. 35. Montreuil-sur-Mer, 1896.

de ces subtilités [1]. Il avait, en effet, trouvé un moyen plus acceptable et plus juste de faire droit à l'expérience intime de Dieu et de ses mystères. Chez lui, la tradition de « l'Imitation » revit et les préoccupations morales prennent le pas sur les spéculations qui retracent la genèse intime du Verbe et ses effets intérieurs. Il peut ainsi relier, sans péril ni exagération, les données scripturaires aux intuitions que lui fournit la contemplation. Dans son système — car les idées sont, chez lui, fortement systématisées — la *cognitio Dei experimentalis* laisse intactes, grâce à d'adroites combinaisons, l'autorité de la Bible et celle de l'Église. Son éducation scolastique n'avait pas été vaine.

Tout d'abord, l'Écriture est la règle de foi. Étant infaillible, parce qu'elle est révélée de Dieu, elle est ainsi suffisante à fonder le dogme et aussi bien la discipline de l'Église. Contre elle, aucune raison humaine, aucune coutume, aucune institution, quelle qu'elle soit, ne peut prévaloir. Elle forme un tout doctrinal dont les diverses parties s'éclairent mutuellement, se confirment les unes les autres, se répètent au besoin en des termes nouveaux, appropriés aux différentes époques et aux circonstances diverses de la vie de l'Église [2]. Et Gerson emploie ici une compa-

1. *Epistola J. Gersonii ad fratrem Bartholomaeum cartusiensem, super librum J. Ruysbroeck de Ornatu spiritualium nuptiarum. Opp.*, ed. ELLIES DUPIN, I, 60 ssq.

2. « Scriptura sacra est fidei regula, contra quam bene intellectam non est admittenda auctoritas : ratio hominis cujuscumque, nec aliqua consuetudo, nec constitutio, nec observatio valet, si contra sacram scripturam militare convincatur. » *Contra haeresim de communione sub utraque specie* (*Opp.*, I, 457). Voyez, sur ce point, J. H. SCHWAB, *Johannes Gerson*, p. 314 ssq. Würzburg, 1858; KROPATSCHEK, *op. cit.*, p. 388 ssq. et aussi l'ancienne thèse de CH. JOURDAIN, *Doctrina Johannis Gersonii de Theologia mystica*, p. 30. Paris, 1838.

raison qui donne un tour très net à sa pensée. La Bible est pour lui comme une phrase complexe, renfermant plusieurs propositions reliées entre elles de façon à s'expliquer les unes les autres. Ainsi comprise, elle fournit la source unique et suffisante « usque in finem saeculi » du gouvernement spirituel du corps de l'Église et de ses membres. Il était difficile, comme on le voit, d'affirmer de façon plus nette et plus absolue le principe de la « Sola Scriptura ».

Mais un mot suffit à Gerson pour établir le vrai caractère de cette autorité. Une telle valeur n'appartient qu'à l'Écriture *bien comprise*, « bene intellecta ». Or, pour bien comprendre l'Écriture, il ne faut pas seulement employer toutes les ressources des sciences profanes : grammaire, rhétorique, dialectique. Il ne suffit même pas de rester fidèle aux explications des Pères qui ont été aidés dans leur travail d'exposition par des inspirations divines. Il est nécessaire surtout que l'exégète possède les qualités morales requises, sans lesquelles une véritable intelligence de l'Écriture est impossible. Et ces qualités ne se laissent point seulement énumérer de l'extérieur et acquérir par l'exercice, comme il se fait pour les capacités naturelles. Elles sont un don gratuit, une grâce spéciale, sans laquelle on tombe infailliblement dans l'erreur, quand même on prétendrait, comme le font certains hérétiques, pénétrer, mieux qu'on ne l'avait fait auparavant, dans le sens de quelques passages de la Bible. L'humilité, la prière, les pratiques mêmes de l'ascétisme deviennent donc une propédeutique qui s'ajoute sans s'y opposer à tous les autres éléments d'intelligibilité des Écritures. Même lorsque cette grâce intérieure produit son maximum d'effet, lorsqu'elle crée dans

l'âme cette assimilation à la vie divine, dont la fleur est la contemplation, elle ne s'applique point à des objets étrangers à ceux que nous offre l'Écriture. Les expériences mystiques, telles que les entend Gerson, sont de même ordre, objectivement parlant, que les données discursives fournies par la Bible. La différence essentielle qui les sépare consiste en ce que les unes ont pour siège les facultés affectives, les autres, l'intelligence. Mais elles visent au même but et l'atteignent sans qu'il y ait entre elles autre chose qu'une distinction formelle.

Telles sont les formules essentielles de cette mystique adoucie, qu'on retrouve plus mélangée et moins systématisée chez Pierre d'Ailli et chez Nicolas de Clamenges. Elles sont, chez ces derniers, influencées davantage par le nominalisme et les thèses d'Ockam, auxquelles, du reste, elles se laissent joindre assez aisément. Aussi, en considérant par ce côté la théologie, dont les principes sont les vérités de l'Écriture, d'Ailli peut-il écrire que, sous ce rapport, elle n'est pas une science proprement dite[1]. Des éléments extrascientifiques viennent, en effet, jouer un rôle dans cette connaissance d'une nature spéciale et lui donner son caractère particulier. A cette conclusion aboutis-

1. « Principia theologiae sic sumptae sunt sacri canones, i. e., divinaé Scripturae veritates non secundum se formaliter in sacra scriptura contentaé, sed ex contentis in ipsa de necessitate sequentes et non aliae... Inde theologia per discursum theologicum naturaliter acquisita non est *scientia proprie dicta*, sed est in animo fidelis quaedam cognitio adhaesiva... Non est adhaesio cum formidine, sed est quaedam fides firma sive credulitas cum certitudine... In eodem subjecto et respectu ejusdem objecti non est naturaliter compossibilis scientiae vel opinioni, scilicet actus actui, vel habitus habitui. » *Quaestiones in Sententias*, I, q. I, a. 1. Voyez P. Tschackert, *Peter von Ailli*, p. 349 ssq. Gotha, 1877, et surtout L. Salembier, *Petrus de Alliaco*, p. 195 ssq., 204 ssq. Insulis, MDCCCLXXXVI.

sait le mysticisme teinté de nominalisme de l'école française au xve siècle.

Dans son enseignement sur l'autorité et la valeur de la Bible, la tradition chrétienne présentait donc, à la veille de la réforme, ces trois grandes lignes de sommet : ecclésiastique, scolastique et mystique. Sur leurs versants s'étaient répandus les flots abondants des théories particulières. Mais précisément, leur distinction avait imposé aux esprits un véritable équilibre doctrinal. L'expérience avait été faite que suivre l'une à l'exclusion des autres, c'était risquer quelque chose de la pureté ou de l'intégrité de la foi. L'autocratisme doctrinal était au bout de la théorie ecclésiastique, lorsqu'on la poussait à ses dernières et illégitimes conséquences. Laissée à elle-même, la scolastique confluait dans le rationalisme théologique, et, pour le réel, dans les tentatives qui prétendaient établir au sein de l'Église une féodalité intellectuelle. Bâle et Constance avaient sanctionné, par leur impuissance même, l'échec de ces tentatives. Elles n'en avaient pas moins un retentissement prolongé sur l'enseignement et sur la vie même des fidèles. De la mystique immodérément cultivée à l'individualisme religieux et à l'anarchie des doctrines, il n'y avait qu'un pas trop facile à franchir.

Or, le danger des exagérations, dans l'un ou l'autre sens, avait été conjuré justement par l'existence et la justification traditionnelles de ces trois conceptions qui, par des chemins divers, aboutissaient à la Bible. En effet, celle-ci n'était point une autorité que l'on pouvait opposer à celle de l'Église. Ce qui ne l'empêchait nullement, dans son interprétation légitime, de conserver une valeur doctrinale absolue. Et cette

valeur n'excluait naturellement pas les virtualités de grâce et d'édification, telles qu'elles se révélaient dans la méditation personnelle des Saintes Lettres. Sur ces thèmes généraux et essentiels s'était édifiée l'infinie variété des constructions personnelles. Parfois, ils avaient été formulés en opposition l'un de l'autre, suivant les préférences de quelques esprits dont la profondeur nuisait peut-être à la largeur. Mais ils ne s'étaient jamais choqués en contradictions flagrantes ni en dissonances avérées. Plus souvent, ils avaient coexisté en la même intelligence sans se gêner ni s'exclure. Un saint Bonaventure, un saint Thomas, même un Gerson, n'avaient perçu aucune impossibilité à concilier ces tendances que renfermait la doctrine traditionnelle sur le caractère et l'autorité de l'Écriture en matière de foi.

Il fallait, pour faire croire à cette impossibilité, pour créer de toutes pièces ces contradictions, une dissolution complète des thèses traditionnelles. Du reste au début du XVIe siècle, elles étaient loin de vivre dans leur intégralité. Elles se présentaient aux esprits, soit fragmentées, soit liées à d'autres éléments dogmatiques en certains écrits des Pères qui exercèrent alors une incomparable influence. La dissolution fut l'œuvre d'Érasme et de ses disciples. Les théologiens de Wittenberg restent les auteurs malheureux d'un essai de reconstruction, dans lequel ils prirent plaisir à rétrécir les assises patristiques de la doctrine traditionnelle.

CHAPITRE DEUXIÈME

LES PRÉCURSEURS.

Dans les lignes essentielles de cette doctrine si solidement établie par des siècles de réflexion théologique, le temps avait-il fait quelque brèche sérieuse? Parmi les flots égaux de l'enseignement commun, ne s'était-il point formé quelque contrecourant secret, dont un accident subit pouvait, d'instant en instant, dévoiler l'existence et la puissance? Il est si peu d'articles de foi sur lesquels ne se soit exercé le côté négateur de l'intelligence, qu'il y aurait miracle véritable si la conception même de la science sacrée lui avait échappé. Des réactions contre certains états, peu satisfaisants d'ailleurs, de la société chrétienne, se firent, avant la Réforme elle-même, au nom de la doctrine mieux entendue et du christianisme rendu à son véritable sens. Des théoriciens recueillirent certaines expériences malheureuses où se trouvaient saisis les principes constitutifs de la théologie, pour la critiquer et proposer un changement complet de cette constitution. Ici la spéculation fut donc toujours fortement engagée dans l'action. Mais, par là même, chacune de ces théories garda son caractère propre. Suivant que ces expériences furent durables ou passa-

gères, elles fournirent une carrière plus ou moins longue sans jamais s'ancrer définitivement au sein de la chrétienté. Suivant qu'elles furent générales ou personnelles, elles aboutirent à des tentatives de schisme ou à des condamnations particulières. Mais elles n'ont pas vécu dans l'Église à titre permanent et les doctrines qui les codifièrent ne peuvent pas, à proprement parler, prétendre, vis-à-vis de la réforme théologique du XVIe siècle, au titre ancestral.

Cependant les chefs eux-mêmes de la révolution religieuse se sont découvert des précurseurs dogmatiques. Parmi les doctrines particulières auxquelles ils donnèrent cours, on peut dire que pas une n'est absolument originale. Elle a toujours quelque part son modèle ou sa préformation. Des amorces s'en trouvent, ici et là, plus ou moins nettes, plus ou moins caractérisées. Comme Flacius Illyricus, Jean Crespin et Foxe pouvaient établir le martyrologe des témoins de la « vérité », il leur aurait été possible aussi de retrouver épars dans le passé les fragments de cette « vérité ». N'était-ce pas là une application naturelle du principe de la tradition, s'imposant à ceux-là mêmes qui voulaient la détruire? Une généalogie donne rang aux doctrines comme aux familles. Ainsi le souci qui, dès les origines, a poussé les Protestants à la recherche d'ancêtres, manifeste au fond un désir apologétique plus ou moins déguisé. N'est-ce pas justifier la révolte de Luther contre Rome que montrer, bien avant lui, l'éclosion des mêmes tentatives d'affranchissement? N'est-ce pas établir la nécessité morale de la réforme que la voir s'essayer, se renouveler à travers les âges, pour réussir, grâce à la complicité des circonstances, avec le moine alle-

mand? Une doctrine qui renaîtrait ainsi de ses cendres prouverait par le fait même sa profonde vitalité et dès lors son droit à l'existence. Si une chaîne à mailles solides rattache les enseignements de réformateurs à ceux de Wycliffe et de ses disciples les Lollards, à ceux de Jean Huss et des Utraquistes, ou même simplement des théologiens biblistes du quinzième siècle, il faudra, ce semble, admettre la réalité de ce contrecourant, qui voulait transformer l'Église en même temps que la science sacrée. Or, le maître d'Oxford n'a-t-il pas proclamé le principe même de la révolution luthérienne? Ne s'est-il pas rebellé contre la Hiérarchie au nom de l'Écriture? Et n'a-t-il pas voulu édifier, sur cette dernière, un nouvel ordre social et religieux?

Il faut le dire. Une telle perspective fausse le sens de ces doctrines. Elles n'ont inspiré, ni directement, ni indirectement, les réformateurs. Elles ne provoquèrent ni ne favorisèrent en rien les formes nouvelles de la pensée théologique. Si parfois Luther s'est retrouvé chez les Bohémiens ou chez Wesel comme chez lui, c'est parce que toute tentative d'affranchissement doctrinal suit une logique toujours pareille à elle-même. Mais le lollardisme, le biblisme de Goch, de Wessel, de Wesel, se rattachent si étroitement aux principes de leur temps, qu'on les dénature en les comparant avec la théologie de l'humanisme ou de la réforme. On met au premier plan de leur pensée ce qui n'occupait qu'un rang bien secondaire dans leurs soucis. On donne aux principes mêmes qu'ils professaient un sens tout autre que celui qu'ils leur attribuaient. Et grâce à cette abstraction, à cette transmutation de valeur, l'on peut établir

des comparaisons supportables et découvrir l'existence des réformateurs avant la réforme.

Les doctrines de ces précurseurs ne se rattachent donc point par un enchaînement historique à celles du xvie siècle. Et cependant elles ont préparé l'évolution de la théologie qui se produit alors. Par réaction, elles ont obligé les esprits à poser certains problèmes, à soulever certaines difficultés qui mettaient en lumière des aspects nouveaux de l'enseignement ecclésiastique. Tandis qu'elles ne sont elles-mêmes intelligibles que dans l'atmosphère où elles vécurent, les directions dans lesquelles elles orientèrent les âmes et les recherches prirent une importance essentielle. Cette orientation durable des polémiques qu'elles suscitèrent suffit à justifier leur rôle précurseur. La théologie qui s'est opposée au Lollardisme, la valeur, on peut dire exagérée, attribuée par les biblistes du quinzième siècle eux-mêmes à l'autorité de l'Église, font porter le poids de la spéculation sur trois ou quatre points qui rejettent dans l'ombre tous les autres éléments de la foi. Ainsi se préparèrent les synthèses futures. Il faut donc maintenant déterminer ce relief spéculatif donné à de certaines doctrines particulières par Wycliffe et ses contradicteurs ou par les docteurs allemands du quinzième siècle. Quand on les mesure aux conceptions de leur époque, elles gardent leur physionomie de vérité. Elles font saillir en même temps leur vrai point de contact avec les enseignements des réformateurs.

I

« L'Eglise », tel avait été le mot de toute science et de toute puissance au moyen âge. Ce que le peuple ou même les théologiens se représentaient sous ce mot avait la précision des termes qui englobent la totalité des conceptions d'une époque. Il était l'horizon qui fermait leur pensée. Vaste synthèse de réel et d'idéal, il répondait tout à la fois aux données des faits, aux exigences de la raison, aux affirmations de la foi. « Saincte Yglise » est alors le point de départ et le point d'arrivée incontesté — en général — de tout savoir et de tout devoir. Mais peu à peu cette grande idée se heurte aux dures réalités et s'éprouve à leur choc. Les différents éléments d'autorité qui la composent et s'enchevêtrent en elle sont analysés, divisés, quelques-uns battus en brèche. La querelle de Boniface VIII avec Philippe le Bel, celle de Jean XXII avec Louis de Bavière, font éclore toute une littérature antiromaine qui voudrait dissoudre les thèses de la théologie classique. La captivité de Babylone déracine de son siège naturel le chef visible de la chrétienté. Enfin le grand schisme apporte le cruel démenti des faits aux idées admises. Deux ou trois obédiences se partagent l'Occident. Où donc se trouve alors le principe d'unité qui garde à l'Église son véritable caractère? Quelle est l'institution vivante qui conserve en son sein le dépôt du pouvoir spirituel, dont elle dispense à chacun des membres du corps du Christ sa juste part et son exercice légitime? La théorie conciliaire essaie de résoudre le problème

posé par cette série noire de circonstances. Mais les faits impitoyables viennent lui démontrer à elle-même sa propre inconsistance. Ce qu'elle apportait de viable ira se perdre ou s'enliser dans les tentatives de nationalisation des Églises destinées à de pénibles avortements. Le concile, de par le droit de la réalité, ne pouvait être l'organe habituel et permanent de l'autorité dans la société chrétienne. Ce parlementarisme intermittent et international prôné par Langenstein, Gerson et tant d'autres ne fournissait pas la solution du problème.

D'autres, plus radicales encore, allaient se faire jour. La situation de l'Angleterre vis-à-vis de Rome, était en principe la même que celle des nations continentales. Mais la réalité était toute différente. L'esprit d'indépendance se manifestait ici d'une façon plus aiguë que partout ailleurs. Dès la fin du règne d'Édouard III de nombreuses protestations s'étaient élevées contre le trafic des bénéfices en cour de Rome. Le Parlement se livrait à des manifestations contre Avignon « la ville du péché », mais aussi la ville du pape français. Lorsque Urbain V réclamait le paiement du tribut accordé par le roi Jean à la papauté, les universités et même le conseil privé critiquaient dédaigneusement ce qu'ils appelaient de vaines prétentions.

L'un des plus ardents portevoix de cette opposition était John Wycliffe, maître en théologie à l'université d'Oxford[1]. Tandis que les politiques et le commun

1. Les principaux ouvrages de Wycliffe sont le *Trialogus*, ed. Lechler, 1869; les *Sermones*, ed. Loserth, 1887-1890; le *De Ecclesia*, ed. Loserth, 1886; le *De Eucharistia*, ed. Loserth, 1892; le *De Veritate scripturae sacrae*, ed. Buddensieg, 1905; *Select english Works*, ed. Arnold.

peuple réclamaient par raison d'intérêt national et par orgueil insulaire, le théologien avait élaboré tout un système qui renversait de fond en comble la doctrine traditionnelle de l'Église et justifiait de la sorte ses résistances et celles de ses compatriotes. Tout pouvoir, spirituel ou temporel, est fondé sur la grâce. Celle-ci est la mesure de celui-là. Il n'y a donc aucune autorité réelle ni même aucun droit de propriété qui ne soit fondé sur la sainteté personnelle de celui qui les exerce. Un homme en état de péché mortel ne peut prétendre à rien tenir en propre. Un homme qui possède la grâce en réalité possède l'univers entier. Les chrétiens qui, par définition, devraient tous être en ce dernier cas, devraient donc aussi posséder en commun tous les biens et tous les revenus de l'Église. Mais ils sont loin de cet idéal. Le clergé en particulier est tombé de déchéance en déchéance du jour où la propriété privée a fait son apparition dans son sein et où elle a remplacé les aumônes librement données dont il vivait. Cependant les abus qui ont surgi au cours des temps n'ont pas enlevé à la propriété ecclésiastique son caractère. Les bénéfices sont et resteront toujours des aumônes dont le titre de précarité ne s'efface qu'en vertu des mérites toujours renouvelés de ceux qui en jouissent.

Wycliffe poussait jusqu'au bout les conséquences de son principe. La société laïque elle-même ne doit pas se croire en dehors de cette loi fondamentale. En elle aussi tout pouvoir vient de Dieu et se fonde sur l'état de grâce. Les fidèles se trompent quand ils pensent faire leur salut en enrichissant les églises ou les monastères. Car ils donnent ainsi ce qui ne

leur appartient pas. Bien mieux ils deviennent par ces dons complices des fautes du clergé. Ils fournissent un aliment à l'injuste propriété privée, qui est pour lui la source de tout péché. Ils ont donc de sérieuses responsabilités dans l'Église. Pour en sentir tout le poids, les comprendre et y répondre, ils sont obligés de s'instruire personnellement de la loi de Dieu. Or, cette loi, sous toutes ses formes, qu'on l'appelle divine ou humaine, se trouve exclusivement dans la Bible. Les rois doivent l'étudier pour gouverner justement. Les prêtres ont comme devoir essentiel de l'exposer et de la prêcher au peuple. Les fidèles sont tenus de s'en pénétrer afin de pratiquer la sainteté et justifier ainsi par l'état de grâce, leur titre de chrétiens. Les Livres Saints deviennent de la sorte l'instrument nécessaire de la sanctification, et par là le fondement unique de tout l'ordre social dans l'Église comme dans l'État. Ils sont donc destinés aux laïques aussi bien qu'aux prêtres. D'où la nécessité de les mettre à leur portée.

Pour cette raison Wycliffe entreprit l'œuvre immense d'une traduction complète de la Bible en anglais. Il découvrait ainsi son plan. Il s'adressait à toutes les classes de la nation. Car la noblesse, élevée à la française, pouvait lire, dans la langue des ancêtres normands, d'assez nombreuses traductions partielles de l'Écriture. Le peuple, étranger à cette éducation, éprouvait beaucoup plus de difficultés à se la procurer en son parler maternel. Non pas cependant qu'il n'y eût, dès avant Wycliffe, de ces traductions. Dans les régions du nord, le Psautier anglais de Richard Rolle, hermite de Hampole, avait eu quelque diffusion. Dans le Kent couraient des ver-

sions séparées des Évangiles et même des Actes des Apôtres[1]. Elles avaient été faites surtout à l'usage des monastères de femmes. Sir Thomas More rappellera plus tard leur existence à Tyndale. L'église n'en prenait aucun ombrage. Mais elles étaient rares et peu répandues.

Tout autres étaient les vues de Wycliffe. Son premier soin fut d'intéresser l'orgueil national à cette question. « Le noble royaume de France, écrivait-il, possède sa traduction de la Bible avec les vraies explications des docteurs. Pourquoi les Anglais n'auraient-ils pas la leur? De même que les lords d'Angleterre ont la Bible en français, serait-il contre la raison qu'ils l'eussent en anglais? S'il en était ainsi, la loi de Dieu serait mieux connue et il y aurait plus d'accord entre les royaumes. En Angleterre même, des religieux ont traduit le *Pater noster* en notre langue, à ce qu'on dit, dans le duché d'York et dans d'autres districts. Mais le *Pater* est une partie de l'Évangile de saint Matthieu, comme le savent bien les clercs. Dès lors, pourquoi ne traduirait-on pas le tout aussi bien que la partie? » Malheureusement, Wycliffe liait son entreprise à une œuvre de caractère bien différent. Il prétendait évidemment faire passer sous le couvert de l'Écriture les doctrines qui lui avaient valu condamnation comme hérétique, non seulement au tribunal des évêques, mais à la barre au Parlement lui-même. Il eût dû se souvenir du conseil que donnait l'un de ses contem-

1. Voyez le livre très intéressant de Miss Anna C. Paues : *A fourteenth century english biblical Version*, Cambridge, University Press, 1902, et surtout l'*Introduction* que Miss Paues y a ajouté en 1904. Parmi les textes qu'elle cite dans ce dernier ouvrage, il en est qui font allusion à la défense de traduire la Bible en langue vulgaire.

porains : « Certains réprouvent l'usage du Psautier ou des Heures ou de l'Évangile ou de la Bible en anglais. Car ils ne peuvent être translatés en langue vulgaire sans circonlocution ni altération du sens des premiers écrivains qui les ont traduits en latin sous l'inspiration du Saint-Esprit. Pour ma part, je ne voudrais pas les réprouver ni empêcher qu'on s'en serve, s'ils peuvent nous amener à une plus grande dévotion et à un plus grand amour de Dieu... Mais je vous conseille de prier suivant les règles de l'office divin, selon que vous y êtes tenu par la discipline de la sainte Église et suivant la manière qui a été établie par nos pères dans la foi [1]. » Aussi les contemporains considérèrent-ils comme une véritable profanation de livrer l'Évangile à tout venant sans distinction, même aux esprits les moins préparés à cette lecture [2].

Dès 1409, un concile provincial d'Oxford condamna formellement tous ceux qui, de leur autorité privée, traduiraient quelque texte de l'Écriture, ou qui liraient semblable traduction « faite au temps du nommé

1. Miss Paues, *Introduction*, p. XXVIII, 19.

2. Il n'y a pas un seul texte de Wycliffe parmi tous ceux que l'on cite d'ordinaire, qui donne le principe de la *Sola Scriptura* à l'état pur. Le recours à la Bible n'est pas chez lui inconditionnel. Par exemple dans le texte cité par BUDDENSIEG (*Wyclif*, 1885, p. 174) : « Scriptura sacra est fides ecclesiae, et de quanto est nota planius in sensu orthodoxo, de tanto est melius. Ideo sicut sæculares debent fidem cognoscere, sic in quacumque lingua plus nota fuerit est docenda. ». L'écriture a un sens orthodoxe. Il faut donc une instance autre que la Bible elle-même pour décider de cette orthodoxie. C'est la même théorie qu'on retrouve précisée dans cet autre passage : « Hic profiteor et protestor, quod volo ex integro sententiare fidem catholicam, et si quicquid dixero contra illam, committo me correctioni superioris ecclesiae et cujuscumque militantis personae, quae me in hoc docuerit erravisse. Sed subduco quascumque traditiones hominum citra fidem scripturae, et sic non accepto in ista materia nisi fidem scripturae vel rationem vivacem, sed adducentem aliud de perfidia et ignorantia habeo plus suspectum. » *Streitschriften*, éd. Buddensieg, p. 256.

John Wycliffe ou depuis ». On réservait à l'évêque du diocèse ou même au synode provincial le droit d'approuver semblable entreprise. Le principe mis en avant par les prélats réunis à Oxford était celui de l'autorité ecclésiastique en cette matière. N'y avait-il pas danger à laisser une telle œuvre aux mains des particuliers? « C'est chose périlleuse comme le déclare saint Jérôme, de faire passer le texte de la sainte Écriture d'un idiome dans un autre. Car il n'est pas facile, en traduisant ainsi, de rendre toujours fidèlement la pensée de l'auteur. Et saint Jérôme lui-même, quoiqu'il fût inspiré, avoue qu'il s'est souvent trompé en cette matière. » L'archevêque Arundel écrivit au Pape pour lui notifier ce jugement. Il n'attaque nullement la fidélité de la traduction de Wycliffe. Mais il déclare qu'elle lui fut un simple prétexte pour répandre ses erreurs et ruiner la foi de l'Église. C'est donc l'homme, et non l'œuvre, qu'on avait voulu condamner. Ceci explique comment, peu à peu, cette même version de Wycliffe fut autorisée par les évêques, et comment, par la suite, elle devint d'un usage assez fréquent parmi les fidèles.

Les conciles et les évêques avaient de sérieuses raisons pour condamner aussi formellement l'œuvre de Wycliffe. Elle n'était pas en effet restée sans écho. De son vivant, l'université d'Oxford avait vu de nombreux disciples se grouper autour de lui. Les attaques qu'il s'était permises contre les moines l'avaient rendu populaire. Celles dont il avait été l'objet lui avaient attiré de puissants protecteurs. Il avait trouvé pour sa traduction de la Bible, deux collaborateurs de bonne volonté, Nicolas de Hereford et John

Purvey, auxquels, semble-t-il, on doit attribuer une part importante du travail.

Mais surtout sa doctrine s'était répandue avec une extraordinaire rapidité dans la petite noblesse, chez les gentilshommes campagnards, les « chevaliers » des comtés, dont elle flattait l'instinct national ou alimentait l'esprit d'hostilité à l'égard de la hiérarchie ecclésiastique. Elle allait bientôt avoir l'auréole des idées pour lesquelles on meurt. L'enseignement du maître d'Oxford sur les origines du pouvoir et de la propriété était nettement révolutionnaire. Son système particulier sur l'Eucharistie et l'Église ne pouvait échapper à la note d'hétérodoxie. Il n'est pas étonnant dès lors que l'Église et le pouvoir civil se soient unis afin de les poursuivre et de faire disparaître leurs partisans. Aussi, dans le cours du quinzième siècle, nombreux furent les bûchers qui virent périr les disciples de Wycliffe. Plus nombreuses encore les cérémonies de rétractation publique, dans lesquelles, de gré ou de force, quelque Lollard renonçait à ses erreurs. Malgré cette répression, la doctrine trouvait des adhérents dans toutes les classes de la société à tel point qu'une heure vint où ils crurent pouvoir résister par la force à l'autorité du roi. Mais l'essai de révolution tenté par sir John Oldcastle, lord Cobham, finit par échouer, et lui-même expia dans les flammes son audacieuse tentative. Cette fin terrible ne désarma pas ses adversaires. Diverses poésies fugitives de cette époque nous ont été conservées, qui tournent en ridicule les prétentions des Lollards. Une ballade, entre autres, se rit, dans une de ses stances, du « biblisme » de sir John Oldcastle.

Hit is unkyndly for a knight
  That shuld a Kynges castle kepe
To bable the Bible day and night
  In restyng tyme, when he shuld slepe;
  And carefolly awey to crepe,
For alle the chief of chivalrie.
  Wel aught hym to wail and wepe
That suyche lust hath in Lollardie[1].

« Il est peu convenable à un chevalier — qui devrait tenir un château du Roi — D'épeler la Bible jour et nuit — Au temps du repos, quand il faudrait dormir — Et de prendre tel souci de s'abaisser — Alors qu'il est un chef de la chevalerie. — Il devrait bien gémir et pleurer — De trouver tel plaisir en *Lollardie.* »

II

Tandis que l'État combattait ainsi la secte dont l'existence et la propagande constituaient un péril social, l'Église, de son côté, menait la même lutte, mais par la plume et la discussion. Deux noms surtout restent de ces controverses, celui de Thomas Netter de Walden, religieux carme, confesseur du roi Henri V et celui de Reginald Pecock, évêque de Saint-Asaph, puis de Chichester. Le *Doctrinale antiquitatum fidei catholicae ecclesiae* de Netter, avec ses deux suppléments : *de Sacramentis* et *de Sacramentalibus,* défend sur toute la ligne la doctrine de l'Église contre les attaques et les innovations de

1. Wright's, *Political Poems*, II, p. 244.

Wyclife[1]. Il est un point cependant sur lequel il n'insiste guère : celui-là même qui était la citadelle de l'hérésie, l'affirmation de l'unique autorité de la Bible contre la tradition et la hiérarchie. Et pourtant, l'auteur paraît avoir compris l'importance de cette doctrine dans le système de ses adversaires. En tête de son onvrage, il le résume en quelques propositions. Or il formule tout d'abord les trois principes suivants :

1. Ce que disent le Pape et l'Église doit être condamné, s'il n'est pas prouvé par l'Écriture.

2. La Sainte Écriture est la seule règle de foi, et ce que les Pères ont pensé en dehors d'elle doit être rejeté. De même ce que les Conciles ont décrété.

3. L'enseignement des docteurs doit être mis de côté, car depuis des siècles, ils n'ont professé que des erreurs.

Il semble que Netter n'ait pas senti la nécessité de combattre de front ces principes qu'il venait de si bien formuler. Pour leur faire échec, il se contente, dans le second livre du *Doctrinale*, d'exposer la constitution et les droits traditionnels de l'Église. Elle est le corps du Christ. Elle a pour chef le successeur de l'Apôtre Pierre sur le siège de Rome. Elle possède l'autorité d'enseignement. C'est à elle en effet que revient la tâche de mettre fin à tous les doutes et à toutes les discussions qui concernent la foi. Elle la remplit en s'appuyant sur les maximes des Pères, et, quand il le faut, en s'incorporant de façon plus particulière dans les Conciles, dont le Saint-Esprit est l'inspirateur. Au reste, prendre l'Écriture pour seule

1. Le *Doctrinale* de Netter a été publié à Venise par BLANCIOTTI, 1757-59.

règle de la croyance, c'est ouvrir au large la porte à toutes les hérésies. N'a-t-on pas eu tout récemment le spectacle d'une femme, disciple de Wycliffe, qui niait, au cœur même de Londres, la virginité *post partum* de Marie, sous prétexte qu'elle n'était pas mentionnée dans le Nouveau Testament?

Il en va tout autrement de Reginald Pecock et de son grand ouvrage *The Repressor*. La marche suivie par l'évêque de Chichester établit un corps à corps immédiat entre ses idées essentielles et les principes du lollardisme. Le public auquel il s'adresse n'est plus seulement celui des latinisants et des théologiens. Il écrit en anglais et vise les esprits que Wycliffe a voulu atteindre. Et c'est sur le terrain même où l'hérétique s'était placé que l'apologiste prétend le combattre et le réfuter. Or voici quelle est la première et essentielle prétention du théologien lollard. « Aucun chrétien ne doit admettre ni supporter un gouvernement autre que celui de la loi de Dieu, c'est-à-dire de cette loi qui est fondée sur la Sainte Écriture du Nouveau Testament ou sur celle de l'Ancien quand celui-ci n'a pas été révoqué par le Nouveau [1]. » Il était impossible de se placer d'une façon plus entière au cœur même de la doctrine adverse. Et Pecock en sentait toute l'importance. Car il ajoute : « Quand quelque clerc propose à ces hérétiques une loi contraire à leur fantaisie, si parfaitement claire soit-elle et fondée en raison et faisant partie de la loi naturelle — qui est, elle aussi, loi de Dieu, — alors

1. Le titre original de l'ouvrage de Pecock était : *The repressing of over wyting of the clergie*, modernisé d'abord sous la forme : *The represser of over miche blaming the clergie*, puis appelé tout court : *The Repressor*. Il a été réédité par Babington.

ils se mettent à dire : Sur quoi la fondes-tu dans le Nouveau Testament? ou : Sur quel passage de la Sainte Écriture l'établis-tu, qui ne soit pas révoqué dans le Nouveau Testament? Et s'il ne leur plaît pas de la trouver dans l'Écriture, alors ils la méprisent et ne veulent la recevoir comme ordonnance de Dieu ou comme loi morale de Dieu. Ils prétendent que leur opinion est établie sur Matthieu, XXII, où le Christ dit aux Sadducéens : Vous vous trompez dans l'ignorance où vous êtes des Écritures... Ils la fondent aussi sur Jean, V, où le Christ parle ainsi aux Juifs : Interrogez les Écritures, etc. »

Cette première prétention des Lollards, avec ses preuves et l'indication très nette de sa portée sociale, n'épuise pas leur doctrine et n'en montre pas tous les dangers. Elle est étroitement liée à un autre principe qui lui donne toute sa valeur et toute sa force de résistance. Tout chrétien, homme ou femme, qui veut comprendre l'Écriture, y arrive infailliblement, quand même il s'agirait de l'Apocalypse. Wycliffe établissait cette opinion sur un texte d'Isaïe, LXVI, 2 : « Vers qui donc abaisserai-je mes regards, sinon vers le pauvre, dont le cœur est brisé et qui tremble à ma voix? » Tous les textes qui se rapportaient à l'humilité prenaient pour les Lollards un sens identique et leur servaient de preuves indubitables de la clarté de l'Écriture aux yeux des humbles et des petits. Enfin une troisième prétention complétait et couronnait le système. Celui qui avait ainsi pénétré le sens d'une vérité scripturaire ne devait en conscience accepter aucun argument, aucune raison contraire, quand même pour la prouver, on lui citerait l'Écriture ou la loi naturelle. N'était-ce-

pas en effet ce que nous enseignait l'Apôtre, lorsque, dans plusieurs textes bien connus de l'Épître aux Colossiens et de la première aux Corinthiens, il mettait ses disciples en garde contre la sagesse et les traditions des hommes, faites pour être méprisées par les vrais chrétiens? De même lorsqu'il anathématisait tout autre évangile que celui qu'il prêchait lui-même en vertu de sa divine mission? Ainsi le gouvernement de Dieu dans le monde n'est autre chose que le règne de l'Écriture. Et celui-ci se fonde sur l'intelligence qui en est donnée, de façon immédiate, à toute âme humble et de bonne volonté. Mais Wycliffe en toute cette doctrine ne mettait pas l'accent sur la sanctification personnelle. Cette loi de Dieu était parfaitement objective et en tout semblable en sa forme aux ordonnances des princes.

A ce système, dont il avait reconnu la consistance et l'étroit enchaînement, qu'allait opposer l'évêque de Chichester? La doctrine qu'il professe paraît au premier abord bien singulière. Il revendique les droits de la conscience en face de l'Écriture avec une force et une précision qui n'ont pas été surpassées. Il y a des lois, dit-il, et des ordonnances, « qui sont écrites de façon plus vraie dans le livre de l'âme humaine que dans le livre extérieur de parchemin ou de vélin. Et quand il semble qu'il y a désaccord entre la parole écrite au livre extérieur de la Sainte Écriture et le jugement de la raison écrit dans l'âme et le cœur de l'homme, les paroles écrites extérieurement doivent être exposées et interprétées et mises d'accord avec le jugement de la raison sur ce point particulier ». Mais la réciproque n'est pas vraie. C'est la Bible qui doit se plier et s'accommo-

der au jugement de la conscience, et non la conscience au jugement de la Bible. Et Pecock ne se lasse pas d'opposer l'Ecriture intérieure, déposée par Dieu même dans l'âme de l'homme, à l'Écriture extérieure qui doit être traduite et interprétée suivant la première. Mais, à regarder de près, la doctrine de l'évêque de Chichester n'est pas aussi étrangère au débat qu'elle paraît tout d'abord. Les Lollards ramènent toute loi à la Bible. Elle est le code unique, exclusif de la conduite et de la croyance. A cette conception judaïque Pecock en oppose une autre. L'Écriture a été donnée par Dieu aux hommes pour établir les articles de foi. Mais elle ne supprime nullement la loi naturelle qui est une première révélation et dont l'organe est la raison. Il y a nécessairement accord entre les deux. Or l'accord s'établit par l'interprétation de la Bible en fonction de la loi naturelle, et non par l'interprétation de la raison en fonction de l'Écriture. Les Lollards sont dès lors mal venus à nier l'existence de la première, et à comprendre la seconde comme une ordonnance royale, comme « l'édit du préteur ». La Bible a son domaine, la loi naturelle le sien. L'ordre social repose en définitive, dans l'Église comme dans l'État, sur d'autres fondations que les *dicta* des Livres Saints. Et les disciples de Wycliffe ont tort de critiquer cet ordre existant au nom de l'Écriture.

Quant à l'intelligibilité de l'Écriture et à la facilité que Dieu accorde à tous les humbles d'en saisir le sens et la portée, Pecock fait vivement ressortir la méprise sur laquelle repose semblable opinion. L'Évangile dont parlait saint Paul, auquel il n'était point permis de changer un iota, et qui était donné à

tous les fidèles indistinctement, ne doit pas être confondu avec le Nouveau Testament proprement dit. Lorsque saint Paul écrivait aux Corinthiens, celui-ci n'était pas encore consigné en des œuvres particulières. Cet évangile était l'évangile de Dieu, qui existait avant qu'un seul mot des livres de la Nouvelle Alliance n'eût été fixé par les Apôtres ou leurs disciples. Aussi est-ce une erreur de croire que la Bible « contienne tout ce qui doit être fait, suivant la loi, pour le service de Dieu », et qu'elle en présente une image distincte à tous les yeux. Elle a besoin d'être expliquée, comme fut expliqué l'évangile de Dieu aux premiers chrétiens. Ceux-là ont charge et mission de le faire qui sont les successeurs légitimes des premiers Apôtres. Et ceci permet de répondre aux objections que ne peuvent manquer de faire les Lollards. Si la raison est la règle d'interprétation de la Bible, n'est-il pas admis de tous que cette faculté se trompe quelquefois? Dès lors l'erreur peut se glisser dans la doctrine. Et le mal paraît sans remède, puisqu'il n'y a plus d'instance au-dessus de cet interprète. Le vrai sens de l'Écriture, répond Pecock, n'est pas le privilège de tel ou tel. Les clercs eux-mêmes ne jouissent pas personnellement de cette infaillibilité que les Lollards attribuent avec tant de bienveillance aux laïques. Il y a là, pour les individus, une marge laissée à l'erreur. Mais ce qui est vrai des personnes ne l'est pas du corps de l'Église, dont les ordonnances sont toutes fondées, comme la loi naturelle elle-même, sinon expressément, du moins inclusivement, sur l'Écriture. Ainsi se résout le problème. L'ordre social dans l'État, comme l'ordre social dans l'Église, se ramènent en définitive à l'Évangile de Dieu, dont la

Bible et le Nouveau Testament ne sont qu'une forme secondaire, au même titre à peu près que la loi naturelle ou les ordonnances canoniques.

L'audace de cette construction théologique ne devait pas s'imposer aux habitudes de penser des contemporains qu'elle contredisait trop ouvertement. L'évêque de Chichester eut en effet à se repentir bien vite de son originalité. Toute sa doctrine, presque exclusivement fondée sur un développement logique conditionné par la doctrine adverse, avait par là même très peu d'amorces dans les enseignements des Pères. Par tout l'ouvrage courait comme une vague défiance vis-à-vis de la tradition. Sur certains points, la critique était formelle. De plus le malheur des temps, qui soulevait le peuple contre les hauts dignitaires ecclésiastiques, exigeait des victimes. Les doctrines de Pecock furent jugées en partie responsables de la triste situation de l'Église d'Angleterre. A partir de 1450, il devint l'objectif d'attaques de plus en plus vives de la part de ses collègues. Un premier concile de Westminster nota comme très dangereux et signala au roi l'enseignement du *Repressor* sur le Symbole des Apôtres. Non seulement Pecock avait soutenu qu'il n'était pas leur œuvre, mais il avait critiqué certains de ses articles et s'était proposé de le remplacer par un credo anglais de sa composition. Convoqué par son archevêque pour rendre compte de ses idées, il dut subir, de la part de ses collègues, de violents reproches. « Monseigneur de Chichester, lui dit l'un d'eux, Dieu, dans son juste jugement, veut que vous souffriez ces grandes indignités parce que vous avez sans raison réprouvé les écrits de saint Jérôme, de saint Augustin, de saint Grégoire pape et de beau-

coup d'autres saints, et parce que vous avez contesté leur vérité. » On lui fit un crime surtout d'avoir opposé à la maxime de saint Grégoire : *Fides non habet meritum cui ratio humana praebet experimentum,* sa théorie du primat de la raison à l'endroit des Écritures. Il dut alors, comme ceux-là même qu'il avait voulu combattre, faire une rétractation publique des erreurs dont il était chargé, en particulier sur l'autorité de l'Église, son inerrance et la valeur des décrets portés par les conciles généraux. Malgré les décisions contraires du Pape, on le priva de son évêché, et il finit ses jours, comme prisonnier ecclésiastique, à l'abbaye de Thorney.

Il devait même subir « l'indignité » d'une réfutation. Un moine Augustin, John Bury, consacra tout un traité, le *Gladius Salomonis*, à combattre les erreurs de Pecock. Le malheur de celui-ci avait été d'exalter la raison, à l'encontre de l'Écriture, comme source de la loi morale. Bury soutenait que seule la doctrine renfermée dans les Livres Saints pouvait engendrer et entretenir la vie morale. Elle était la mère, celle-ci l'enfant. L'office de l'Écriture était donc de fonder et d'établir les gouvernements et les lois, même celles qui pourraient nous être connues d'abord par la raison. La sagesse humaine peut fonder quelques principes de morale. Mais d'une façon bien imparfaite. L'Écriture leur apporte la clarté et la certitude complètes. Or un problème se posait ici. Avant Abraham, l'homme, suivant Pecock, avait été laissé par Dieu sans autre guide que la lumière naturelle du « livre intérieur ». La raison lui avait suffi à se conduire. Erreur, répondait Bury. En réalité l'Ancien Testament, comme le Nouveau, existait avant d'avoir

été écrit. Les lois de la grammaire ne régissaient-elles pas le langage des hommes sans avoir été préalablement réduites en corps de doctrine? De même Dieu avait donné sa loi au premier homme dans la révélation primitive qu'il lui avait faite, révélation extérieure, loi réelle, et non point seulement sentiment de justice naturelle tel qu'on le trouve dans le livre de l'âme. Aussi bien le véritable et unique interprète de cette loi de Dieu n'était-il pas la raison. Seul son auteur peut dûment nous l'expliquer, ce qu'il fait quand l'Esprit de Vie vient dans nos cœurs aussi bien que dans notre intelligence. L'homme laissé à lui-même est donc parfaitement incapable de la comprendre et de la pratiquer. Pour cette raison, tous ceux qui ont joui, dans quelque mesure, des illuminations du Saint-Esprit, les prophètes, les apôtres, les pères de l'Église, sont nos guides naturels et nécessaires dans l'étude de l'Écriture. Par eux nous participons à ces effusions de lumière que Dieu, dans sa bonté, dispense où il veut et comme il lui plaît.

Toutes ces polémiques n'étaient guère propres à convertir les Lollards. Cependant les dernières années du xve siècle semblent révéler une décroissance de leur activité et de leur propagande. De loin en loin les chroniques relatent l'exécution ou la rétractation de quelques hérétiques. Elles mentionnent les erreurs pour lesquelles on les condamne. Or, le principe même du Lollardisme n'est plus mis au premier plan. Ce sont les doctrines sur l'Eucharistie et sur l'Église qui font les frais essentiels de l'hétérodoxie. A cette heure les vrais disciples de Wycliffe ne sont plus en Angleterre. Son enseignement, importé sur le continent, y provoque la terrible révolu-

tion hussite. Ici encore l'alliance du biblisme et du nationalisme révèle sa puissance destructrice de tout ordre social dans l'Église et dans l'État. Réduite en Angleterre par l'action énergique des deux pouvoirs, elle éclate à Prague, grâce à leur complicité momentanée. Du reste aucun développement doctrinal n'accompagne ce formidable mouvement. Huss lui-même se contente le plus souvent de reproduire à la lettre les textes de Wycliffe. Le lollardisme avait toujours vécu d'une idée : la Bible est l'unique source de toute autorité. En un siècle cette idée avait à peu près épuisé sa vitalité spéculative.

III

Le lollardisme méritait le nom de mouvement. Il avait exercé sur certaines âmes une véritable séduction. Pour elles, il était la rançon des défaillances et des abus dont l'Église d'Angleterre leur donnait alors le spectacle. Là gisait le secret de sa force, et là aussi celui de sa faiblesse. Car la doctrine sur laquelle il appuyait ses revendications, née de la critique, se développait trop loin des réalités pour avoir chance d'avenir. Mais combien cela fut-il plus vrai encore de quelques théories et de quelques théologiens auxquels est échu dans l'histoire le même rôle de précurseurs de la réforme ? Il ne s'agit plus ici d'une poussée ayant son caractère social, d'un courant qui entraîne ceux qui se laissent prendre au mirage de ses eaux. Ni Goch, ni Wessel, ni Wesel, ni Gerrit Groot, n'ont, à proprement parler, formé de disciples.

Les vagues échos de leur enseignement personnel n'ont pas troublé longtemps la surface tranquille des esprits de leurs contemporains. S'il leur est arrivé de souffrir pour leurs idées, ce fut toujours dans des conditions défavorables à leur fécondité. Pourtant il faut s'arrêter à eux. Ils ne sont point, à vrai dire, des précurseurs. Mais l'échec même de leurs systèmes, qui se rapprochent, par certains côtés, de celui dont la réforme est née et dont elle a vécu, manifeste d'avance les conditions de viabilité et de réussite pour les quelques idées communes aux uns et à l'autre. Cette répétition du même thème encadré de variantes différentes est une expérience historique. Elle découvre la nature vraie de la transformation théologique du XVI[e] siècle. C'est la seule raison pour laquelle ces hommes méritent une place parmi les « précurseurs » doctrinaux de la réforme.

Le plus proche du lollardisme par ses doctrines, ses tendances, sa révolte formelle contre l'autorité ecclésiastique, est Jean Rucherat, de Wesel[1]. Du reste il se pourrait que ses idées aient été fortement influencées par l'enseignement hussite. Les actes de son procès parlent d'un docteur de Prague, « hussite et wicléfite », avec lequel il aurait lié des relations suivies. Il se place, lui aussi, bien plutôt sur le terrain des institutions ecclésiastiques que sur celui de la doctrine proprement dite. Seules doivent s'imposer

1. Le seul ouvrage de Wesel dont l'authenticité ne soit pas contestée est une « Disputatio adversus indulgentias », publiée par Walch, *Monimenta medii aevi*, I, 111 ssq., 1757. Les actes de son procès et quelques autres pièces moins importantes ont été publiées en dernier lieu par O. Clemen, *Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft*, N. F., II, p. 143 ssq. N. Paulus a publié aussi quelques fragments inédits d'après les papiers d'Usingen dans *Zeitschrift f. kath. Theologie*, XXIV, S. 644 ssq.

aux fidèles les lois que le Christ a établies. Tout ce qui n'est pas formellement et expressément l'œuvre du Sauveur n'a aucune valeur pour la foi. Il combat donc les indulgences, les jeûnes et les différentes pratiques de l'ascétisme chrétien. Il ne reconnaît ni au pape, ni aux conciles, ni même à l'Église telle qu'on l'entend ordinairement une origine évangélique. Le Christ n'a institué aucune fête. Il n'a ordonné à ses disciples d'autre prière que l'Oraison dominicale. Aussi le pape, les évêques, les prêtres outrepassent-ils leurs droits lorsqu'ils établissent, sous peine de péché, des règles et des lois qui ne se trouvent point formulées dans les paroles mêmes du Sauveur. Le droit canon tout entier apparaît ainsi comme un abus de pouvoir, qui n'oblige nullement en conscience. Le seul office des prélats, quels qu'ils soient, est d'amener les fidèles à garder l'Évangile. Tout ce qui est en dehors ou à côté de cette ligne d'action constitue une tyrannie insupportable et doit être rejeté.

Quelle est donc la seule loi qui s'impose au chrétien? C'est l'Évangile, c'est-à-dire les enseignements contenus de façon expresse dans la Sainte Écriture. On ne doit rien croire qui ne soit contenu dans le canon de la Bible. Elle seule est la règle de foi exclusive et sans appel. Mais de quelle façon faut-il l'entendre? Ici encore, Wesel reste dans une attitude de négation en tout semblable à celle des Lollards. Les hommes, quels qu'ils soient, n'ont pas autorité sur la Parole de Dieu. Qui pourrait en effet faire comprendre la pensée du Christ, sinon le Christ lui-même? Aussi les commentateurs sont-ils obligés, pour expliquer un texte, de se reporter à un autre, de telle sorte que

toute exégèse n'est rien qu'une répétition, sous des termes divers, des paroles mêmes du Sauveur. S'il en est ainsi, l'on peut dire que les Pères et les Docteurs de l'Église n'ont pas exposé la Sainte Écriture dans l'Esprit où elle avait été donnée primitivement. Ils ont ajouté de leur propre fonds des idées étrangères à l'évangile. Ils ont ainsi faussé la perspective et introduit dans la doctrine du Christ des éléments humains. Wesel condamne donc formellement la tradition savante. « Il n'admet pas qu'on doive croire, disent formellement les actes de son procès, aux bienheureux Augustin, Ambroise, Jérôme et autres, ni aux conciles généraux, mais seulement à la Sainte Écriture, qu'il dit être le canon de la Bible. » Ici encore, dans la formule même dont il se sert, reparaît cette éternelle opposition entre le droit ecclésiastique et ce qu'il considère comme le « droit biblique », les règles et ordonnances évangéliques.

Une telle conception de l'Écriture ne pouvait guère conduire à un développement doctrinal. Si elle était très favorable à la critique des institutions ecclésiastiques alors en vigueur, si elle permettait un contraste violent entre ce qui était et ce qui devait être, elle n'assurait aucune idée doctrinale et ne dépassait point la conception toute judaïque et matérielle de l'autorité extérieure du livre sacré. Aussi bien, Wesel ne rattache aucun enseignement nouveau à son biblisme. En tout ce qui ne touche point à la forme externe de la hiérarchie, à ses droits, à ses fonctions, il reste entièrement sur le terrain de la scolastique. Alors que d'autres considéraient le concile comme la panacée qui devait guérir l'Église de ses maux et de ses abus, ce rôle de remède universel échoit, dans l'esprit de

Wesel, à la Sainte Écriture. Mais il ne s'inquiète point d'en exprimer une théologie nouvelle. L'Évangile est pour lui le mot du salut. Seulement il ne cherche pas en quoi consiste l'Évangile, ce qu'il enseigne, ce qu'il nous apprend de Dieu et des choses divines, de l'homme et des choses humaines. Il y a évidemment dans cette idée nébuleuse de l'Évangile un levain de révolte, un germe de destruction sociale. A l'heure même où Wesel la formulait, on pouvait, sur les champs de bataille de Bohême, en comprendre la puissance et la violence. Mais de réforme dans les conceptions théologiques il n'était pas ici question.

Il était tout naturel que l'Église, ainsi attaquée, se défendît. Wesel, prédicateur à Mayence et professeur à Erfurt, avait exprimé ses opinions sous une forme ironique et mordante qui n'avait pas peu contribué à exciter les esprits contre lui. Mais lorsqu'on en vint aux faits et aux explications sérieuses, il ne sut trop que répondre et son attitude démentit l'assurance de ses prédications et de son enseignement. Son nom resta dans Erfurt synonyme d'hérétique sans qu'on le rattachât cependant à une doctrine précise. Le maître de Luther, Barthélemy Arnoldi, d'Usingen, conservait dans ses manuscrits une liste des propositions hétérodoxes de son prédécesseur à l'université saxonne. Après sa révolte, le réformateur lui-même le considérera comme un ancêtre. Pourtant cette paternité rétrospective ne change pas les relations vraies des deux doctrines. Le biblisme de Wesel n'est pour rien dans la révolution théologique du XVIe siècle. Il n'a servi de point de départ ni de modèle à personne dans le renversement des concepts et des principes premiers de la science sacrée telle que le moyen âge

l'avait entendue. S'il a discuté « du vicaire du Christ, de l'autorité des conciles, de l'explication des Écritures, de la valeur des saints docteurs, » c'est dans le sens même où l'avaient fait les docteurs du moyen âge, les plus modérés comme les plus hardis, Ockam après saint Thomas, Pierre d'Ailli à la suite de saint Bonaventure. La seule chose qui l'intéresse en toutes ces questions est le côté juridique, la valeur constitutionnelle de la Parole de Dieu.

C'est un biblisme bien plus atténué encore et presque classique que représentent Goch et Wessel. Il est vrai qu'en même temps ils professent les doctrines extrêmes de la théorie conciliaire, et qu'ils y ajoutent les défiances du nominalisme de leur temps vis-à-vis de la philosophie. Mais ils ne comprennent pas la science sacrée sous une forme autre que le développement logique des données scripturaires tel que la scolastique l'avait entendu. Comme Ockam et tous les conciliaristes, Wessel professe la faillibilité du Pape. On n'est obligé de lui obéir que lorsqu'il enseigne la vraie doctrine. Encore n'est-ce pas parce qu'il est pape qu'on lui doit obéissance, mais parce qu'il possède cette doctrine vraie et juste devant laquelle seule il faut se soumettre. Or, en fait, de nombreux pontifes ont erré dans la foi. Leur parole ne peut donc être confondue avec la parole de Dieu, et leur autorité se trouve limitée par l'exactitude même des croyances qu'ils professent. Mais quelle est la mesure de cette exactitude? « On prétend, répond Wessel, qu'en ces questions l'autorité du pape non seulement me doit tenir lieu de raison, mais doit être pour moi au-dessus de toute raison. Or, quelle raison ai-je apportée ici? N'est-ce pas l'Écriture? Prétend-on que

l'autorité du pape est supérieure à celle de l'Écriture? La volonté du pape et l'autorité de l'Écriture ne sont pas placées sur un tel pied que la première doive être réglée sur la seconde, et la seconde sur la première. » On voit ici dans tout son éclat la confusion produite dans les esprits par le concept mal défini caché sous le vocable « auctoritas ». Ce mot, qui pour les grands scolastiques signifiait avant tout la preuve doctrinale, prend dans la suite une valeur légale et juridique bien plutôt que scientifique. De là cette collision et ce conflit possible que résume très bien la pensée de Wessel : « *Auctoritas Papae ex Scripturarum auctoritate pendet; non contra.* »

Avec la même rigidité et le même manque de souplesse, Wessel applique cette idée d'autorité aux conciles. Ceux-ci, pas plus que le pape, ne sont les organes infaillibles du Saint-Esprit. Ils ont erré et leurs décisions ne s'imposent que dans la mesure où elles coïncident exactement avec la parole de Dieu. Et comme pape et concile sont malgré tout les deux concepts les mieux arrêtés de la notion complexe d'église, il s'ensuit que l'Église elle-même prise en soi, n'est pas infaillible. Ce n'est pas son autorité qui doit ou peut déterminer l'adhésion de notre esprit et de notre volonté à quelque doctrine que ce soit. « A cause de Dieu en effet nous croyons à l'évangile, et à cause de l'évangile, à l'Église et au pape, et non à l'évangile à cause de l'Église. » Voilà comment Wessel se représente la hiérarchie et l'ordonnance de ces autorités qui s'imposent les unes en vertu des autres et dans la mesure où elles sont les expressions l'une de l'autre. Il était difficile d'être moins réaliste et de confondre avec plus de naïveté des éléments doc-

trinaux d'ordre si divers. L'apparente simplicité de cette échelle des valeurs pouvait faire illusion aux amateurs de raccourcis. Mais rien n'était moins applicable à la science sacrée, dont l'idée purement légale d'autorité bouleversait l'économie.

Aussi bien, Wessel, trompé par cette idée, ne voit-il pas les contradictions où elle le mène. Car, si, d'une part, l'Écriture est la seule « autorité », d'autre part cependant elle ne constitue pas à elle seule la règle de foi. « Je sais en vérité que la sainte Écriture n'est pas à elle seule la règle de foi adéquate. Je sais que certaines choses non écrites, transmises par les apôtres, et toutes les traditions, doivent être admises dans la règle de foi au même titre que l'écriture canonique. Ces deux éléments seuls, et tout ce qui en dérive évidemment par voie de conséquence nécessaire, forment une règle de foi unique. Et j'entends ce mot de règle de foi dans toute sa rigueur, de telle sorte que personne ne peut s'en éloigner sans danger pour son salut. » Il est impossible de comprendre comment Wessel accordait ces deux thèses en apparence contradictoires, si l'on n'admet pas qu'il concevait l' « autorité » de l'Écriture exclusivement au point de vue juridique. La règle de foi détermine le champ d'extension de la doctrine. L'Écriture délimite l'action possible de l'Église. La première ne se restreint pas aux enseignements des Livres Saints. La seconde comprend exclusivement les lois et les ordres tombés de la bouche du Christ. Les vérités qu'il faut croire s'étendent non seulement aussi loin que les données scripturaires et traditionnelles, mais encore se lient aux conséquences que la raison en déduit avec évidence. Dans l'ordre spéculatif, Wessel est donc parfaitement d'ac-

cord avec tous les théologiens du moyen âge. Il ne brise avec eux que lorsqu'il s'agit de l'organisation ecclésiastique. Le pouvoir des clefs étant l'une des formes du droit de l'Église sur l'Écriture, on ne doit pas, suivant lui, l'étendre au delà des données mêmes de l'évangile. Toute la hiérarchie existe uniquement à fin de maintenir en tout cet ordre évangélique. C'est là son unique fonction.

Dans la façon dont il comprend l'Écriture elle-même Wessel ne se départ point des vues traditionnelles. Comme Gerson l'avait déjà fait, il insiste sur l'unité doctrinale qui la pénètre tout entière d'une seule vérité. Dans son ensemble, elle est comme une immense phrase complexe dont il est nécessaire que toute et chaque partie soit vraie et inspirée par le Saint-Esprit, pour qu'on puisse dire d'elle qu'elle est inspirée. On ne peut soutenir en effet qu'une phrase complexe est vraie s'il s'y trouve une incidente fausse. L'exactitude du tout nous garantit donc l'exactitude des parties. L'inspiration totale de l'Écriture exige l'inspiration de chacun de ses éléments. Pour cette raison la vérité de l'Évangile est immuable et nous sommes en premier lieu sujets, pour notre croyance, des Livres Saints. Et Wessel rapporte ici les paroles de saint Paul : « Si un ange du ciel vous enseigne autre chose que l'évangile, n'ajoutez pas foi en sa doctrine. » Mais ici encore les opinions du docteur de Groningue sont dominées par toute la conception médiévale de la science sacrée. Il proteste contre le morcellement qu'impose aux données évangéliques l'appel à des textes particuliers et la méthode des preuves partielles. Mais en même temps il justifie cette méthode et cet appel. Car en tous les dicta scripturaires se retrouve

l'inspiration totale qui anime l'ensemble. Il proclame l'unité essentielle de la doctrine chrétienne et son immutabilité. Et par là il critique la variabilité des enseignements de l'école. Mais l'Écriture elle-même ne représente que le « verbum abbreviatum » non le « verbum consummatum ». Il y a donc marge pour les déductions logiques qui constituent la théologie. Les Livres Saints sont une forme humanisée de la révélation. Il est permis de chercher à résoudre leurs abréviations au moyen de la raison et de tous les procédés qu'elle nous suggère. Ici encore Wessel reste fidèle, dans les points essentiels, aux directions du moyen âge.

Il en est de même pour le vénérable supérieur des Augustines du Mont-Thabor, près de Malines, Jean Pupper, de Goch [1]. Il appartient aussi à ce groupe de théologiens des dernières années du xv[e] siècle qui mettent l'accent sur l'Écriture et reconnaissent en elle la suprême instance doctrinale. Il dira, par exemple : « Seule, l'Écriture canonique possède une foi qui ne supporte pas le doute et une autorité irréfragable. Les écrits des Pères de l'antiquité n'ont d'autorité que dans la mesure où ils sont conformes à la vérité canonique. » Mais ce sont là presque les paroles même de saint Thomas, et aucun théologien du moyen âge ne se fût refusé à y souscrire. Seulement il ajoutera : « Quant aux ouvrages des docteurs modernes, en par-

1. Le texte le plus connu et le plus exploité de Goch sur ce point est ce passage de l'*Epistula apologetica*, fol. b[a] : « Sola scriptura canonica fidem indubiam et irrefragabilem habet auctoritatem ; antiquorum patrum scripta tantum habent auctoritatis, quantum canonicæ veritati sunt conformia ;... modernorum vera doctorum, maxime ordinum mendicantium, scripta... vanitati magis deserviunt quam veritati. » On peut comparer cette déclaration de principe à la doctrine de saint Thomas. Sauf la boutade finale, on constatera l'accord.

ticulier de ceux qui appartiennent aux ordres mendiants, ils ont pour fin bien plutôt la vanité que la vérité. » Quelles sont les raisons de cette répulsion? A-t-elle une source doctrinale? Se rapporte-t-elle à la forme même de la théologie médiévale? Suppose-t-elle autre chose qu'un dégoût natif pour les discussions scolastiques? Toutes questions auxquelles les œuvres de Goch n'apportent aucune réponse précise ou du moins décisive.

Il est vrai qu'il oppose parfois les docteurs scolastiques et l'Écriture. « Quelle est donc l'autorité de Thomas d'Aquin, dira-t-il à l'un de ses contradicteurs, pour que nous devions ajouter une foi absolue à ses écrits, si pleins soient-ils de raisons philosophiques, à l'encontre de la vérité canonique? Est-ce qu'il n'arrive pas journellement, dans l'Église, qu'on le contredise? » Mais il emploiera, pour justifier cette opposition, les raisons mêmes que saint Thomas donnait pour établir la juste valeur des écrits patristiques. « La parole ou l'écrit d'un homme ne fait pas loi en vertu de sa situation et de ses honneurs, mais parce que ce qu'il dit est la vérité. » Il y a ici évidemment une sourde protestation contre l'abus de l'argument d'autorité. Mais il ne prétend nullement se soustraire aux autorités légitimes qui s'imposent à tout théologien. Il insiste même sur celle qui revient à l'Église en chaque question doctrinale, se ralliant au principe de saint Augustin : « Je ne croirais pas à l'Évangile, si je ne croyais à l'Église » et concluant : « L'autorité de l'Église est la suprême autorité. » Goch considère donc comme impossible une opposition de fait entre l'un et l'autre. Seulement il n'identifie point l'autorité de l'Église avec tel théologien particulier, quelle que

soit d'ailleurs la situation éminente et le renom dont il jouisse. D'ailleurs, sur quoi repose l'autorité des plus grands et des plus illustres parmi les maîtres de l'École? Peut-on dire qu'ils aient été directement les porte-paroles du Saint-Esprit? Oserait-on leur attribuer une inspiration identique à celle des Livres Saints? Évidemment non. Toute leur autorité vient des lumières de la raison naturelle qui leur ont été départies. De là, chez eux, cette recherche de raisons plus convaincantes les unes que les autres et cette variété d'opinions qui est le fruit naturel des efforts successifs de l'intelligence humaine. On ne peut donc les mettre en parallèle avec les prophètes et les apôtres, ni même avec la voix autorisée des chefs de l'Église.

A cette multiplicité d'opinions qui se révèle dans les œuvres des docteurs modernes s'oppose l'unité et la simplicité des enseignements renfermés dans la Sainte Écriture. La vérité « canonique et catholique » est une. Il y a donc coïncidence parfaite entre la doctrine de l'Évangile et la doctrine de l'Église. De même à travers la multiplicité des Livres Saints se manifeste l'unité d'un même Esprit. Ézéchiel eut la vision de cette unité sous l'image d'une roue enfermée dans une autre roue. Aussi la vérité divine est-elle indivisible. Elle revêt un caractère de simplicité extrême dans la loi évangélique. Des préceptes peu nombreux, quelques sacrements, se rapportant les uns et les autres au Christ comme fondateur, comme raison, comme contenu, telle est la « somme » du chrétien, en laquelle ne se trouvent point la complication des raisonnements ni les divisions et contentions humaines. Au reste, Goch ne condamne ces dernières qu'au point

de vue de la vie chrétienne. Tout cela est inutile à bien vivre. Ici reparaît la tendance pratique de l'auteur de l'Imitation. La seule chose qui importe est de mener une conduite chrétienne. Toutes les discussions scolastiques n'y servent de rien. Par conséquent, elles ne méritent pas qu'on s'y arrête.

L'on comprend, dès lors, quelles préférences devait exprimer Goch au sujet de la nature même de la Bible. Il emprunte à tous ses prédécesseurs, en particulier à Pierre Lombard et à Nicolas de Lyre, les thèses qui mettent en relief le caractère « vital » des Livres Saints. Ils sont des « libri vitae » en opposition avec les « libri mortis » des philosophes. Il y a dans l'Écriture, des choses que ceux-ci peuvent savoir par les seules forces de la raison humaine. Mais à côté de ces données s'en trouvent d'autres qui sont absolument au-dessus de notre intelligence et qui la confondent. Celles-là sont la vraie nourriture de l'âme, qui ne se contente point de raison et qui exige d'autre pain que la dialectique. Il suffirait donc de proposer aux fidèles la vérité évangélique sous la forme même du témoignage de l'Écriture. Et même, de cette sorte, il y aurait contact plus direct et plus immédiat entre la vérité révélée et leur esprit. Pourtant, bien qu'elle se suffise à elle-même, cette vérité, à cause de la faiblesse de notre esprit, les arguments rationnels et les preuves dont on peut l'entourer peuvent servir à la faire mieux entendre, à la déterminer aux yeux avec plus de précision et d'exactitude. Ils ne sont même pas inutiles dans l'exposition du sens véritable de l'Écriture. Chassée par la porte, la raison rentre ainsi par la fenêtre et reprend sa place légitime dans le développement théologique.

Il n'est pas une seule de ces propositions qui, prise

en particulier, n'eût été admise sans difficulté par les scolastiques les plus férus de la méthode déductive. Ce qui leur donne, chez Goch, un caractère spécial, c'est l'ensemble dont elles font partie et l'insistance avec laquelle elles se répètent. Chez lui, elles sont l'aboutissant très probable des tendances mystiques et pratiques qui avaient fleuri chez les pieux auteurs néerlandais et allemands du XIVe et du XVe siècle. Les débuts du moyen âge avaient vu déjà une véritable levée de boucliers des esprits mystiques et dévots contre la dialectique et la prétention d'expliquer les mystères de la foi. A son âge d'or, la scolastique avait su lier partie avec ces deux tendances naturelles de l'âme humaine, équilibrer la démonstration et la contemplation et faire la part aux puissances intuitives et actives comme aux facultés discursives. Le développement et l'éclat des écoles ayant rejeté la mystique dans l'ombre et la solitude, on ne peut pas s'étonner du renouveau des protestations éternelles de la dévotion pratique contre l'hégémonie de la dialectique. Cette sourde tendance fait l'unité fondamentale des thèses de Goch et le montre comme un continuateur des Gerrit Groot et des Gerhard de Zutphen. Il représente la revanche, modérée au reste dans sa forme, de l'intuition contre l'esprit déductif.

Dans le biblisme des Lollards ou de ces théologiens réformateurs, ce n'est donc nullement l'intérêt doctrinal qui entre en jeu. Il ne s'agit pas de refaire la théologie, mais de guérir l'Église. Le sentiment n'est pas né encore d'une liaison logique entre les excès de la scolastique et les abus dont souffrent les âmes. On ne rend point les doctrines responsables des écarts de la volonté. Si le système médiéval tient

enserrées en un seul faisceau sa conception de la science sacrée et son idée de la constitution ecclésiastique, il établit pourtant entre les deux domaines une certaine indépendance de fait. Or, les Lollards et leurs demi-frères, les théologiens réformateurs, ne font qu'exagérer cette centralisation et cette unification. Ils soumettent la science sacrée elle-même au concept dominateur du droit et ne veulent voir en elle que le « code » de la chrétienté. L'idée d'évangile est avant tout, pour eux, celle d'une règle de vie, soit personnelle, soit sociale. Le côté intellectuel de la foi rentre dans l'ombre. Quant aux résultats pratiques de ce double mouvement, le plus évident, au point de vue doctrinal, fut de renforcer, chez les théologiens orthodoxes, le sens de l'autorité de l'Église, et de faire ressortir, par réaction, le droit d'enseignement de la hiérarchie et son contrôle nécessaire sur les idées. Les premiers coups portés à la scolastique ne vinrent donc ni des Lollards ni des biblistes allemands du quinzième siècle. Un autre mouvement se dessinait alors en Italie qui s'inspirait d'un esprit complètement nouveau et devait faire les premières brèches à l'édifice doctrinal du moyen âge.

CHAPITRE TROISIÈME

LA NOUVELLE SCIENCE.

Le siècle de la Renaissance jouit auprès des âmes religieuses d'une assez triste renommée. Le retour des esprits à l'antiquité classique donna en effet le signal d'une véritable invasion des idées païennes dans le monde chrétien. Et s'il est difficile, comme l'a remarqué Burckhart, de mesurer exactement la moralité réelle des peuples aux diverses époques pour les comparer, l'œuvre littéraire de ce temps tout au moins offre en général la désolante peinture des excès de passion que voile à peine la beauté de la forme. Pourtant ce grand mouvement vers le passé ne fut pas uniquement une réviviscence du paganisme. Il opposa aux tenants du moyen âge non pas seulement la corruption de Martial ou de Pétrone, ni même l'idéal de Platon ou de Virgile. Il prétendit encore remonter le cours de la foi chrétienne et renouveler à ses sources la religion elle-même. Des esprits sincères entreprirent cette œuvre de rénovation avec le dessein bien arrêté de rendre plus profonds et plus vifs les sentiments religieux de leurs contemporains. De là cette culture de la Bible, cette

étude des textes évangéliques dans l'original qui fit partie intégrante de ce que Léon X lui-même appelait la « Nouvelle Science ». L'humanisme eut donc sa religion et sa théologie. Religion bien mêlée, théologie trébuchante, mais qui ouvraient des perspectives neuves et semblaient pleines de promesses pour la pensée chrétienne.

Il ne faudrait dès lors pas attribuer d'emblée à la Réforme l'honneur d'avoir inauguré le retour à la Bible, soit dans le peuple, soit chez les hommes d'étude. Les premières années du seizième siècle offrent le spectacle d'une renaissance de l'Écriture qui n'est pas encore emprise dans les tentatives de révolution religieuse dont, vingt ans plus tard, l'Europe sera bouleversée. Les esprits les plus sages voient de ce côté une direction dans laquelle la science sacrée doit se frayer de nouvelles avenues. Des idées contestables se mêlent à leurs projets et à leurs tentatives. Ils méprisent surabondamment et très injustement les grands maîtres de la théologie chrétienne au moyen âge. Ils les aperçoivent à travers les subtilités et les vaines discussions de leurs derniers et indignes successeurs. Aussi recherchent-ils de toutes leurs facultés un contact plus immédiat avec la vérité évangélique. C'est un sentiment qui les mène, bien plutôt qu'une vue ferme et raisonnée. L'élan de ces esprits si divers a donc toutes les incertitudes, tout le vague et l'individualisme de ces courants auxquels ne préside aucun principe bien défini. Mais il a par là même la puissance et l'écho des manifestations qui partent de la sensibilité. Il s'amplifie comme une passion jusqu'au jour où il dérivera, pour être dénaturé, dans les divers essais de réforme qui préten-

dront le revendiquer. Bien avant Luther, l'Italie avait vu Marsile Ficin et Pic de la Mirandole tenter de renouveler l'étude de la Sainte Écriture par la philosophie et la philologie antiques. L'Espagne allait avoir le cardinal Ximénès et le groupe de ses collaborateurs dans l'œuvre de la Bible de Complute. En France, Lefèvre d'Étaples enthousiasmait de nombreux disciples par ses commentaires sur les Psaumes et sur les Épîtres de saint Paul. Bientôt Erasme devait donner à ce mouvement une importance européenne.

Tout cela se produit en moins de vingt années. Aucun des peuples qui comptent alors parmi les nations civilisées ne reste étranger au courant. La Grande-Bretagne elle-même, dont la géographie avait fait un pays de caractère si particulier, n'échappe point à la contagion. Elle a son école de rénovateurs, de qui les efforts ne restent pas inutiles. Les vieilles universités de Cambridge et d'Oxford, sous leur poussée, cèdent à l'entraînement général et donnent à la nouvelle science — New Learning — la consécration de leur autorité. Et les hommes qui commandent au mouvement déclarent bien haut s'opposer aux anciennes hérésies qui déjà prétendaient accaparer la Bible et faire d'elle une pierre d'achoppement pour la hiérarchie ecclésiastique. John Colet et ses amis, dont les pages qui suivent esquissent l'œuvre et les idées, sont les adversaires irréductibles des doctrines de Wycliffe et de ses disciples. Il n'y a pas de lien entre cet épisode de l'histoire de l'humanisme et l'audacieuse tentative du théologien hérétique. Les travaux et les desseins des exégètes d'Oxford n'établissent point le pont entre le Lollar-

disme et la Réforme. Les uns comme les autres restent en général dans la ligne catholique. Sans aucun doute, le commerce de l'antiquité classique a bien affaibli chez ces esprits le sens du dogme. Ils ne saisissent plus l'ensemble doctrinal de la foi. Mais ils ne substituent pas un système nouveau au chef-d'œuvre que le moyen âge avait élevé. Ils représentent, dans l'histoire de la théologie, une époque de transition et d'incertitudes. Pourtant, le mouvement qu'ils inaugurèrent pouvait avoir d'heureuses conséquences. Ce fut à son école que se formèrent des apologistes martyrs comme l'évêque de Rochester, John Fisher, et l'illustre chancelier Thomas More. N'est-ce pas dire son importance et la justice qu'il mérite qu'on lui rende [1] ?

I

« La Providence divine, disait saint Augustin, permet qu'il y ait des hérétiques de diverses sortes, afin de nous obliger, par leurs railleries et leurs questions posées à notre ignorance, de secouer notre paresse et *désirer mieux connaître la Sainte Écriture*. Beaucoup seraient trop lâches pour chercher, s'ils n'étaient réveillés de leur torpeur par les atta-

1. C'était une thèse acceptée jusqu'ici de tous les historiens que les « réformateurs » d'Oxford nouaient le lien de continuité entre les Lollards et la réforme proprement dite. En France, M. Trésal (*Origines du Schisme Anglican*, Paris, 1908, p. 14 ssq.) et M. Henri Hauser (*Études sur la Réforme française*, Paris, 1909, p. 83 sq.) l'exprimaient hier encore. Elle vient d'être bien ébranlée par les recherches de M. James Gairdner (*Lollardy and the Reformation in England*, London, 1908), dont les pages précédentes, en ce qui concerne Wycliffe, sont un simple résumé.

ques et le mépris des hérétiques, ne rougissaient de leur incapacité et n'arrivaient ainsi à la science, grâce aux périls de leur ignorance. » Déjà l'évêque d'Hippone éprouvait le besoin d'expliquer pourquoi le ferment le plus actif de l'évolution dogmatique n'était autre que l'hérésie. Or, au XVI[e] siècle, on vit se reproduire ce qui s'était fait à chaque mouvement séparatiste dans le sein de l'Église. Il fallut bien, pour les catholiques, accepter peu à peu la lutte sur le terrain où les protestants s'étaient placés. Jamais les attaques et le mépris des « hérétiques » ne furent plus vifs, jamais plus pressantes les questions des adversaires. Il en résulta, comme toujours, un retour aux sources doctrinales.

Mais le terrain avait été préparé. Ce n'est pas sur un sol vierge que pousse cette floraison de commentaires et cette extraordinaire végétation de disputes dogmatiques et de discussions savantes. Les esprits eux-mêmes, jusque dans les rangs les plus humbles de la société, avaient reçu, dans les dernières années du XV[e] siècle, sous le coup des circonstances, une véritable inclinaison en ce sens. La piété de ce temps se manifeste souvent comme tout évangélique et biblique. Elle puise directement à la source même « les eaux de la vie éternelle qui rafraîchissent les âmes ». Elle n'est point, comme on se le figure trop souvent, occupée uniquement de formules et de pratiques. Elle sait donner un cœur à sa prière et trouve des accents qui sont des échos authentiques de l'Évangile. Certes, la Vierge Marie et les saints tiennent une place importante dans la dévotion de cette époque. Mais il s'en faut que leur culte obscurcisse les grands motifs, les raisons essentielles et les objets

premiers de la piété chrétienne. Dieu, la vie et la mort du Christ, le péché et la misère spirituelle, la pénitence et l'oraison, la présence ou l'absence divine au cœur, tels sont les sujets qui reviennent sans cesse chez les sermonnaires et les auteurs pieux de la période immédiatement antérieure à la réforme.

Il se crée même alors toute une littérature de petits livrets populaires qui répandent partout ces formes élevées et profondes du christianisme pratique. C'est le « Jardin spirituel de l'âme dévote » de frère Michel Bougain, « l'Eschelle d'amour divine » de Jehan Sauvage, l'anonyme « Méditation très devotte pour chacune heure du jour sur la passion », dans lesquels sont proposés à la réflexion et à l'imitation des fidèles les éternels sujets d'édification : les souffrances et l'agonie du Sauveur, les mérites infinis de sa mort, leur application à l'âme dans l'infusion de la grâce, en un mot, la partie la plus vive et la plus intime, la plus pénétrante et la plus efficace des croyances chrétiennes. « Il est vray, et bien je le cognois, lit-on dans l'un de ces petits livrets de méditations, que de sa présence [de Dieu] je ne suis pas digne et que rien je n'ay desservi fors que peine et tourment et bature plus que créature ne pourroit penser. Néanmoins je scay par les lettres de son évangile que sa miséricorde est si grande que luy-mesme il m'appelle et exhorte à cecy faire : combien que tant l'ay courroucé et despité et meprisé. » Cette profondeur du sentiment religieux s'unit de façon très naturelle et très vivante aux autres formes de la piété, et comporte, comme expressions ordinaires, les dévotions particulières à Marie et aux Saints [1].

1. *Les dix belles et dévotes doctrines et instructions pour parvenir*

La prière officielle de l'Église et sa liturgie n'offrent pas alors une image sensiblement différente. Les thèmes qui reviennent le plus fréquemment dans le Missel et dans le Bréviaire sont ceux de la miséricorde divine qui pardonne nos fautes, de la grâce qui nous sanctifie, de l'intercession du Christ qui nous sauve, en un mot, de l'impuissance des hommes et de la toute-puissance de Dieu. Les hymnes et les séquences dans lesquelles s'exprime la dévotion savante redisent sous mille formes la pensée que le poète du moyen âge avait admirablement rendue :

Sine tuo numine
Nihil est in homine
Nihil est innoxium.

Elles paraphrasent sur tous les tons l'unique vertu salutaire de la croix à laquelle s'attache désespérément toute notre espérance. Si l'homme apparaît en ces prières, s'il ose bien s'y nommer, c'est toujours avec le titre peu enviable de pécheur, et pour réclamer de la bonté divine et par les mérites du Christ ou l'intercession des saints la miséricorde qu'il est radicalement incapable d'obtenir de lui-même. C'est dans cette atmosphère que se développent les dévotions particulières. Elles se rattachent toutes par quelque côté à l'un de ces grands principes de théologie vécue dont les formules déprécatoires nous fournissent les infinies variations[1].

à Perfection, s. d., Paris, Simon Vostre. Cf. H. Hauser, *Études sur la Réforme française*, p. 257 ssq. Mais l'auteur n'obéit-il pas à un préjugé en opposant sans cesse comme deux contradictoires ce « mysticisme » et la dévotion à la sainte Vierge et aux saints?

1. Il nous est impossible d'entreprendre une étude de détail des thèmes liturgiques de la dévotion à la fin du moyen âge. On pourra

Mais l'Évangile ne se présente pas aux âmes d'alors seulement sous cette forme cultuelle et liturgique, seule capable de le mettre à la portée de toutes les intelligences. Une poussée se produit dans la direction des livres qui renferment la parole même de Dieu. Diverses causes la favorisent. De toutes parts continuent les discussions sur le principe d'autorité dans l'Église. Les querelles de Bâle et de Constance descendent dans la conscience populaire et s'y déforment et s'y reforment, se monnayant en opinions radicales ou en ironies destructives. Ce n'est plus l'école seulement qui retentit des discussions sur les limites du pouvoir des Papes. Les humanistes italiens tournent l'histoire contre eux. Les princes suivant le jeu de leurs intrigues politiques, les livrent à leurs légistes ou à leurs pamphlétaires. Le théâtre même répand parmi le peuple les opinions les plus révolutionnaires sur leur caractère. Pendant que Jehan Le Maire, sur l'ordre de Louis XII, compose « le Traictié intitulé de la différence des scismes et des concilles de l'Église », Pierre Gringore donne en spectacle, aux halles de Paris, « le mardy gras de l'an mil cinq cent et unze » (1512 avant Pâques), le *Jeu du prince des Sots et mère Sotte*, où il bafoue ignoblement Jules II. Les hommes du roi s'acharnent sur la personne du Pape et ne la distinguent pas toujours de la dignité et de la fonction dont il est revêtu.

Après le Pape, c'est le tour de l'Église et du Concile qui est censé la représenter. Dans cette même

consulter sur ce sujet : DENIFLE, *Luther und Luthertum*, I^b^, 1er Abth., S. 400 ssq.; V. HASAK, *Die letzte Rose*. Wien, 1883; LANDMANN, *Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit der Mittelalters*, 1900; FALK, *Die deutschen Sterbebüchlein von der altesten Zeit des Buchdruckes bis zum J. 1520*, 190. Pour la France il n'existe aucun travail de ce genre.

sottie de Gringore, le poète met sur les lèvres du personnage qui représente l'opinion populaire, Sotte commune, le couplet suivant :

> Et! que ayje à faire de la guerre
> Ne que à la chaire de Saint-Pierre
> Soit assis ung fol ou ung saige?
> *Que m'en chault il que l'Eglise erre*
> Mais que paix soit en ceste terre?
> Jamais il ne vint bien d'oultraige.
> Je suis asseur en mon villaige :
> Quand je vueil, je souppe et desjeune.

Au point de vue pratique, les idées de Wycliffe et de Huss ne sont donc plus l'apanage de quelques sectaires. Partout le peuple est sollicité de se désintéresser de la faillibilité ou de l'infaillibilité de l'Église. Son grand souci est de « soupper et desjeuner en paix ». Pendant ce temps les docteurs de Sorbonne peuvent à leur aise opposer le Concile et le Pape. On ne leur prête plus qu'une oreille distraite. Les deux autorités se rejoignent dans l'indifférence populaire.

C'est précisément à cette époque que les tentatives de réforme, dont Meaux est le centre et Guillaume Briçonnet le protecteur, se parent déjà du mot d'ordre qui va devenir général : le retour à l'Ecriture. Lefèvre d'Étaples compose alors ses premiers commentaires et ses premières traductions, dans lesquels il esquisse — coïncidence frappante et instructive, — la doctrine de la justification par la foi seule, dont Luther va faire son évangile. Or, la même indifférence du peuple pour les autorités doctrinales que le moyen âge avait révérées, entoure aussi les jeunes

années du chef de la réforme allemande et provoque les mêmes réactions. Qu'on lise le chapitre du *Narrenschiff* où Sébastien Brant décrit la crise de la foi chrétienne et déplore les amoindrissements successifs qui réduisent la catholicité à l'extrême pointe de l'Occident. C'est par un cri de défiance vis-à-vis des puissances, religieuses ou autres, qu'il termine cette page désolée.

Wann Christus yetz nit selber wacht,
Es ist bald worden umb uns nacht.

« Si le Christ maintenant n'y veille pas lui-même, c'en est fait, bientôt la nuit tombe sur nous. » Mais le Christ, où le trouver? C'est à semblable question que les réformateurs de tous partis prétendirent répondre.

Il n'est donc pas étonnant qu'ils aient été amenés de différents côtés à l'Écriture. Avant que l'humanisme eût pu exercer son action bien profondément, la lecture de la Bible s'était répandue, surtout en Allemagne, jusque dans le peuple. De 1466 à 1522, vingt traductions complètes, un nombre très considérable de versions partielles, de *Plenaria* renfermant les Évangiles et les Épîtres de l'année liturgique, rendent accessible à ceux qui sont capables de penser la Parole de Dieu et sa vigueur native. Les livres de piété recommandent à tous les chrétiens, de façon pressante, la méditation des Saintes Lettres. L'évangéliaire de Bâle, imprimé en 1514, conseille « à tout homme réfléchi de vouloir bien lire très volontiers la sainte Écriture ». L'éditeur de la Bible de Cologne antérieure à 1500 veut que le fidèle, clerc ou laïque,

« demande au Saint-Esprit la lumière qui lui fera comprendre le livre sacré et le protégera ainsi contre les traits de l'ennemi. » C'est ici comme une première amorce de la doctrine luthérienne. Les prédicateurs prient leur auditoire de ne s'étonner point, si les textes qu'ils citent diffèrent de ceux qui courent imprimés. Les mots sont autres, mais le sens reste le même.

Cette diffusion prend peu à peu un tel caractère, que les autorités ecclésiastiques se demandent si elles ne doivent pas intervenir. Le franciscain Pauli, l'ami et le traducteur du célèbre prédicateur strasbourgeois Geiler de Kaisersberg, raconte qu'un jour il rencontra un paysan de Villingen, Hans Werner, « qui savait lire et connaissait toute la Bible par cœur. Et partout où il allait, il discutait avec les prêtres à qui saurait en quel endroit se trouvait dans le Livre telle ou telle parole ». N'est-ce pas déjà, remarque Bezold, le paysan bibliste, tel que l'endoctrineront Karlstadt et Muenzer? Aussi les prédicateurs tonnent en chaire contre la prétention de ces laïques qui veulent expliquer l'Écriture sans une préparation théologique suffisante. « C'est presque un malheur que l'on imprime la Bible en allemand, dit Geiler, car il faut la comprendre de toute autre façon que selon la lettre, si on veut la bien entendre. Or, ceci, l'Écriture ne l'enseigne point elle-même. C'est un art qu'il faut avoir dans la tête. » Les évêques, même ceux qui veulent la réforme de l'Église pressentent là un danger. Berthold de Mayence publie en 1486 le célèbre décret qu'on devait si souvent rééditer, par lequel il défend d'imprimer, sans permission des censeurs ecclésiastiques, tout ouvrage écrit en allemand sur les matières de religion. L'ar-

chevêque électeur y taxe formellement d'erreur ceux qui croient les ignorants et les femmes capables d'entendre les Évangiles ou les Épîtres sans autre aide que celle du Saint-Esprit. La peur des « Picquards » hante alors la tête des chefs de l'Église.

Le moyen âge avait pratiqué la lecture de la Bible en langue vulgaire. Jamais on n'interpréta les bulles célèbres d'Innocent III contre les Vaudois messins dans le sens d'une prohibition absolue. Elles visaient seulement les tentatives d'émancipation vis-à-vis de l'autorité enseignante de la hiérarchie. En France, la Bible historiale, surtout dans la traduction de Guiart Desmoulins, plus encore, les versions particulières de certaines parties de l'Ancien et du Nouveau Testament, Livres des Rois, Psautier, Apocalypse, jouirent d'un très grand succès. Aussi ces traductions furent-elles nombreuses. On en compte au moins huit différentes pour l'Apocalypse. Elles passèrent d'un siècle à l'autre et se répandirent en d'innombrables copies. Précisément elles semblent avoir eu en France « un regain de popularité au quinzième siècle. Du moins est-il à remarquer que plusieurs des manuscrits d'origine française sont de cette époque ». Il en va de même pour le Psautier, dont les livres d'heures popularisent les parties les plus intéressantes. On n'a pas oublié alors la recommandation faite au siècle précédent par l'auteur de la préface du Psautier de Metz. Il célèbre en termes lyriques « quel profit puet venir à celui qui devotement se welt acostumeir à dire lou Psautieir, soit en romans pour gens laye, soit en latin pour ceulz qui l'entendent ».

La tradition ne se perd point et, dès les débuts de l'imprimerie, tout cet héritage biblique du passé se

transmet aux nouvelles générations. En 1477, deux augustins lyonnais, Jullien Macho et Pierre Farget, donnent une édition de la Bible historiale. Puis c'est la Bible de Guiart Desmoulins que publie, en 1487, le chanoine Jean de Rély. Il indique nettement dans sa préface à qui s'adresse son livre, « translation faicte nompas pour les clercz mais pour les lais et simples religieux et hermites qui ne sont pas litterez comme ilz doibvent, aussi pour autres bonnes personnes ». Les lais et autres bonnes personnes entendirent l'invitation de Jean de Rély. De 1487 à 1521, sa Bible fut réimprimée jusqu'à sept fois.

Mais cela même ne suffisait point à contenter tout le monde. Ou plutôt, à lire ainsi l'Écriture, on prenait conscience de l'écart trop sensible entre les préceptes de la foi et la conduite de la plupart des fidèles. Le malaise social est attribué à l'abandon de ces Saintes Écritures, qui, latines ou françaises, se répandaient maintenant partout. Jean Bouchet, en 1504, déplore que « les Sainctes Évangiles soient supprimées et les saintes doctrines des Pères rejectées et arrière mises ». Le peuple garde l'habitude, prise non seulement au pied de la chaire chrétienne, mais encore aux représentations des « mystères » de l'Ancien et du Nouveau Testament, de juger les choses politiques et sociales d'après l'Écriture. Il s'en sert dans ses revendications. Il existait, en Dauphiné, sous le titre de « pensions », une pratique usuraire sur la vente des grains qui provoqua de nombreuses réclamations en prose et en vers. Dans l'une de ces dernières, imprimée à Lyon, en 1500, l'auteur invoque, contre cet abus, les textes bibliques qui sont la suprême autorité.

Jay regardé en la Saincte Escripture
Sur laquelle jay pris fundation
. . . .
Saincte Escripture pas ne ment.

Et chacun des couplets s'accompagne de ses références scripturaires.

Mais où la tendance biblique du temps se marque avec le plus de netteté et de vigueur, c'est dans la littérature apocalyptique populaire qui formule les réclamations du pauvre peuple chrétien contre les oppressions de tout genre dont il est victime. La *Réformation de l'Empereur Sigismond,* cette œuvre révolutionnaire d'un membre du bas clergé, se multiplie en éditions successives à partir de 1476, et se répand à profusion dans toute l'Allemagne. Sous des images empruntées au voyant de Pathmos, l'auteur peint l'idéal de la chrétienté et les conditions d'une renaissance de l'Église. De même, un écrit populaire reprend, vers 1500, sous le titre *Réformation de l'Empereur Maximilien*, les idées et les revendications bibliques du pauvre clerc dont les visions sociales venaient d'avoir un si grand succès. Il éveille, dans ces populations de la Forêt Noire où devaient se recruter les contingents de l'armée des Paysans, le sens caché des mystères apocalyptiques. La lutte à mort des bons contre les méchants, le combat de saint Michel contre le Dragon, le son mystérieux des trompettes célestes qui donnent le signal de la victoire, les files des élus qui reçoivent les palmes et entourent l'Agneau dans une Jérusalem de porphyre et de pierres précieuses, caressent de rêves terribles ou charmeurs ces imaginations simples. Malheureusement, elles ne se contenteront pas toujours

de rêves, et bien du sang coulera pour faire de l'idéal divin une réalité terrestre.

Quoi qu'il en soit, jamais peut-être comme en cette fin du moyen âge, les esprits et les âmes, dans les classes populaires, ne furent habitués à considérer toute chose sous la couleur et dans le cadre que fournissait la Bible. Jamais aussi, comme alors, ils n'éprouvèrent le sentiment profond de la nécessité d'une réforme évangélique dans tous les domaines. Avec une convergence frappante, tous les courants de la pensée, dans les classes sociales déshéritées, se rattachent à quelqu'un de ces grands thèmes que l'Écriture imposait aux esprits. C'est sous cette forme que se manifestent aussi bien les révoltes de leur sens moral que leurs désirs de mieux être matériel. Contre le Pape, contre le Concile, contre l'Empereur, contre les abus du clergé, contre la misère des uns et la richesse des autres, la parole de Dieu se dresse au fond des consciences, remue et fait fermenter un levain de révolution.

II

Le peuple n'était point seul à se soucier de la Parole de Dieu. A l'esprit des humanistes et des savants se posaient des problèmes qui attiraient forcément leur attention sur l'Évangile. La première renaissance italienne avait été avant tout un retour à l'antiquité classique. Cependant, quelques-uns de ses représentants les plus autorisés se livrèrent à l'étude littérale des Livres Saints. Surtout ils manifestèrent leurs

tendances vers une théologie débarrassée de l'écorce scolastique et préoccupée de la simple exposition, sans appareil démonstratif, des vérités de la foi. Dès le premier instant, les humanistes prennent cette attitude, qu'ils ne doivent pas abandonner. Le maître du chœur, Pétrarque, inaugure les jugements de condamnation, portés au nom de la beauté antique et de la simplicité chrétienne, contre la scolastique et ses barbares disciples. Dante avait fait de son immortel poème un commentaire de la *Somme théologique*. L'auteur du *Canzoniere* révère, lui aussi, l'Ange de l'École. Mais c'est un respect historique qu'il lui voue. Il fait vite payer aux théologiens de son temps l'admiration dont il couvre leur maître. Avec quelle éloquence il invective ces importuns dialecticiens, dont les disputes abstruses ont obscurci la gloire du divin Platon, et qui ont fait du doux et suave Aristote un écrivain rude et sans forme ! Contre eux il invoque le bon sens et la foi simple, qui croit tout uniment sans vaines tromperies de l'intelligence, sans fausse apparence de sagesse humaine. « Qu'ils soient donc aristotéliciens, puisqu'ils le veulent être... Je ne leur jalouse point ces noms illustres, dont ils se glorifient bien à faux. Mais qu'ils ne m'envient pas à moi le nom humble et mérité de chrétien et de catholique[1]. »

Quels sont donc les reproches que provoque, d'une façon plus précise, la méthode scolastique? Pétrarque ne nie point la valeur de la dialectique. Elle est

1. « Sint plane aristotelici, sint philosophi... neque enim clara haec nomina illis invideo, quibus falsis etiam tument, non mihi invideant humile verumque christiani nominis et catholici. » *De sui ipsius et multorum ignorantia liber*, ed. Basilea, p. 1047 sq.

« un degré pour s'élever plus haut ». Instrument de découverte ou d'exposition, elle doit servir de moyen à celui qui cultive la science sacrée. Mais c'est une véritable perversion intellectuelle que de considérer le syllogisme comme la fin même de la théologie. Et ce n'est pas seulement la démonstration à outrance qui gâte les œuvres des disciples de Duns Scot. « Ce bavardage des dialecticiens, qui n'aura jamais de fin, fourmille de définitions embarrassées, matière d'éternelles disputes... Demandez à quelqu'un de ce troupeau la définition de l'homme ou de quoi que ce soit, il aura toujours une réponse prête. Allez-vous plus loin, il gardera le silence. Ou bien si l'habitude du développement lui donne audace et flux de paroles, sa façon de s'expliquer vous montrera qu'il n'a aucune connaissance vraie de la chose qu'il a définie. J'aime attaquer des personnages si dédaigneusement négligents et si frivolement curieux. Pourquoi sans cesse travailler dans le vide, ô malheureux, et vous exercer l'esprit sur de vaines subtilités ? Pourquoi oublier la réalité des choses pour vieillir parmi les mots, et, avec des cheveux blancs et un front ridé, vous occuper toujours d'enfantillages ? Et plût à Dieu que votre folie ne nuisît qu'à vous-même et qu'elle n'eût point gâté trop souvent les plus nobles parmi les jeunes intelligences[1]. »

Pétrarque va plus loin encore. Il n'en veut pas seulement à la méthode scolastique. Il repousse aussi le principe secret qui l'inspire, le principe d'autorité. Comment se justifie la dialectique et son application à la science sacrée ? De façon très commode.

1. P. de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, Paris, 1892, p. 13 et ssq.

Le nom d'Aristote couvre d'une armure intangible cet appareil syllogistique en qui se résume, pour certains esprits, la valeur de la science sacrée. Une parole d'Aristote, une théorie aristotélicienne, un simple appel, sans autre référence, à sa pensée, sont des raisons décisives devant lesquelles tout doit s'incliner. Or, si l'on regarde de près, quelle est cette autorité qui s'impose sans contestation admise? D'où viennent ces dicta et ces théories qui tranchent toutes les questions, comme Alexandre le nœud gordien? C'est l'autorité d'un auteur défiguré par des traductions et des commentaires. Car ces théories et ces dicta ne sont le plus souvent que des contrefaçons du véritable Aristote. D'ailleurs « qu'importe les cinq syllabes de ce nom qui délecte le vulgaire? Certes je trouve qu'Aristote fut un grand homme et fort savant. Mais, après tout, ce ne fut qu'un homme. Il a pu ignorer certaines choses et même beaucoup. Bien plus, pourquoi le taire? Aristote a erré et même dans les matières les plus importantes ».

Mais ainsi va l'esprit humain qu'il n'attaque une autorité que pour lui en opposer une autre. Le motif secret qui mène Pétrarque à l'assaut des principes aristotéliciens n'est rien que l'admiration dont il est enflammé pour Platon. Il a entendu, chez saint Augustin, les échos christianisés de ce grand génie. D'instinct il est allé vers lui et, sans le connaître directement, il a pressenti l'action profonde que le Platonisme allait exercer sur le mouvement des esprits dont il était le promoteur. Mais il reste fidèle ici à son dédain, digne d'un poète, pour la science trop systématisée. Ses idées augustiniennes et platoniciennes ne sont pour lui qu'un aliment de la foi et de

la piété. La philosophie n'est bonne qu'en tant qu'elle est un moyen pour devenir meilleur. Elle doit avoir son confluent naturel dans la pratique de la vie chrétienne. La conclusion de toutes ces spéculations, c'est qu'il faut agenouiller « les sciences devant le Dieu des sciences et le préférer à toute étude et à tout enseignement ».

Le dégoût des cicéronisants pour le latin barbare de la scolastique devait les amener à regarder aussi d'assez mauvais œil l'inélégance de la Vulgate. D'autre part, le renouveau des études hébraïques et grecques éveillait naturellement la tentation de refaire l'œuvre attribuée à saint Jérôme et de se livrer à la critique textuelle des Livres Saints. Les Papes du quinzième siècle protégèrent et favorisèrent largement ces entreprises. Sur la recommandation d'Eugène IV, Kyriakos d'Ancône s'était appliqué, dans ses nombreuses pérégrinations à travers l'Orient, à recueillir tous les manuscrits grecs du Nouveau Testament qu'il avait pu découvrir. Mais il n'était pas seulement un collectionneur émérite. Le Pape lui avait donné charge de comparer ces manuscrits avec la traduction hiéronymienne. Il déclarait vouloir obtenir ainsi le texte définitif que la critique attend toujours. Kyriakos présenta le résultat de son travail à Eugène. Il était sans doute bien insuffisant. Mais c'était aussi l'initiation des recherches qui allaient mettre à l'ordre du jour la question de l'autorité de la Vulgate.

C'est un protégé de Nicolas V, Gianozzo Manetti, qui justifia le premier dans son ouvrage « Adversus Judaeos et Gentes » l'entreprise d'une nouvelle traduction de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il ne

s'en tint pas là. Il mit lui-même la main à l'œuvre et termina une traduction de certains livres bibliques, faite sur les textes originaux. Bien plus, il essaya d'imprimer à son œuvre un caractère scientifique. Renouvelant la tentative d'Origène, il établit, sur trois colonnes, d'abord le latin de la Vulgate, puis le texte de l'Itala, et enfin sa propre version. Il voulait ainsi permettre au lecteur de juger et de sa fidélité et de son élégance. Ce travail s'inspirait certainement des pensées les plus intimes de Nicolas V. Au cours de son extraordinaire destinée, le pontife, dont la science, aux yeux des contemporains, formait le principal mérite, s'était livré à une étude approfondie non seulement du droit, qu'il avait enseigné, mais de la philosophie et de la théologie scolastiques. Touché par les premières ondes de l'humanisme, il avait trouvé, dans la pratique des auteurs anciens, une source de jouissances intellectuelles qui l'avaient dégoûté des formes médiévales. Aussi favorisa-t-il de tout son pouvoir l'étude des premiers écrivains ecclésiastiques. Sur sa demande, Manetti traduisit la « Préparation évangélique » d'Eusèbe et de nombreux fragments des autres Pères grecs. Malheureusement le Pape mourut avant que son protégé pût terminer la traduction de la Bible et l'œuvre resta en suspens[1].

Manetti devait trouver des imitateurs. Pie II se plaignait un jour que les prêtres italiens fussent moins instruits dans la science des Écritures que les femmes des Taborites. Cependant les dernières an-

1. Cf. MURATORI, *Rer. Ital. Scriptores*, III, 2, 912 ssq.; PASTOR, *Histoire des Papes*, trad. franç., II, p. 190 ssq., et MANCINI, *Vita di Lorenzo Valla*, Firenze, 1891, p. 243 ssq.

nées du quinzième siècle révèlent l'intérêt croissant qui porte les esprits vers la lecture et l'étude des Saintes Lettres. Il s'en donne alors des traductions italiennes et même des paraphrases en *terze rime*. Comme en France et en Allemagne, la découverte et la diffusion de l'imprimerie répandent tout d'abord les textes bibliques. En 1471 paraissent deux versions italiennes, la première, attribuée à Fra Domenico Cavalca, l'autre, reprise sur des œuvres antérieures et imprimée sous le nom de Nicolo Malermi.

Le bienheureux Giovanni Tavelli da Tossignano, mort évêque de Ferrare, s'était occupé, lui aussi, d'une œuvre toute semblable et avait terminé ou à peu près une version complète de la Bible. D'après ce qu'il dit dans sa préface, il aurait entrepris ce travail sur la requête de la sœur même du Pape Eugène IV. Les essais de popularisation de la Bible et des textes sacrés sont donc indéniables et dénotent, en Italie même et dans l'entourage des Papes, la sympathie qu'éveille la culture de la science sacrée[1].

Sauf Manetti, ces hommes n'étaient pas à proprement parler des humanistes. Ils n'avaient pas insisté sur le côté philologique et critique de leurs essais. Ils se contentaient des textes connus et universellement adoptés. Il n'en est pas de même de la tentative d'un « philologue » de profession, diversement célèbre, diversement jugé, qui, reprenant la tradition de Kyriakos d'Ancône, allait prétendre donner du Nouveau Testament un texte épuré et plus conforme à l'original grec. Ce travail devait bientôt susciter la

1. Voyez G. Mancini, *Vita di Lorenzo Valla*, Firenze, 1891, p. 238 sq.

vocation du rénovateur des études bibliques dans l'humanisme devenu international. On cite partout la lettre d'Érasme à Christophe Fisher : « Tandis que je chassais dans une vieille bibliothèque (car le chasseur qui parcourt les forêts ne connaît pas de plus nobles jouissances), il tomba dans mes rets un gibier rare, les Annotations de Laurent Valla sur le Nouveau Testament. » Toutes grammaticales, ces annotations réalisaient l'idée qu'Érasme se faisait alors de la science biblique. Aussi s'empressa-t-il de les éditer (1505). Il opposait leur esprit à celui de Nicolas de Lyre. Ce dernier, uniquement théologien, se souciait peu, au dire d'Érasme, de la lettre du texte, ou plutôt, de ce que l'humaniste appelait *veritas graeca*. L'auteur de la « Fausse Donation de Constantin » s'en tenait au contraire au sens de l'original, dont il essayait, bien imparfaitement, une explication littérale.

Valla, malgré les suspicions dont il était justement l'objet de la part des autorités ecclésiastiques, avait mis son œuvre sous le patronage de personnalités éminentes. Le cardinal Nicolas de Cusa s'était intéressé à son travail et l'avait revu. Bessarion, qui allait lui aussi revêtir la pourpre, avait pris une part plus directe encore à cette œuvre. Les collations des manuscrits lui avaient été soumises et il avait donné des conseils au traducteur sur la façon de rendre certaines expressions plus difficiles ou moins claires. Mais les rivalités littéraires ne respectaient guère alors les autorités, quelles qu'elles fussent. Un autre humaniste, ennemi de Valla, saisit l'occasion qui se présentait de lancer contre son adversaire les plus dangereuses accusations. Les *Adnotationes* lui permettaient de

mettre en jeu la foi de l'auteur, dont les productions antérieures n'étaient pas faites pour placer l'orthodoxie au-dessus de tout soupçon. Dans son pamphlet, Poggio résumait ainsi ses griefs : « Valla blâme la physique d'Aristote, il trouve barbare le latin de Boèce, il emploie trois années de sa vie pour composer des gloses supérieures à celles d'Accurse, il insinue que saint Augustin et saint Jérôme ont émis des opinions incorrectes, qu'Albert le Grand et saint Thomas ignoraient la philosophie. Il détruit la religion, professe des idées hérétiques, méprise la Bible, affirme qu'elle est mal traduite et prétend la rendre mieux que saint Jérôme. Y a-t-il plus grand crime que d'accuser d'ignorance un saint docteur au lieu de s'accuser soi-même de ce vice? D'où sont venues ces observations sur la Vulgate? Et n'a-t-il pas professé que la religion chrétienne ne repose point sur des preuves, mais sur la croyance qui serait supérieure à toute preuve? Or, *fides*, en latin, signifie preuve [1]. »

La renaissance païenne avait fait un premier pas, avec Valla, dans la direction du christianisme. Démarche tout extérieure au reste et qui gardait, comme son auteur même, un caractère douteux et louche. Il y avait loin, au surplus, de la philologie fragmentaire des *Adnotationes* à une esquisse, même légère, de principes théologiques. Le reproche que Poggio leur adressait, de supprimer radicalement toute démonstration évangélique et de chercher dans la croyance l'unique source de la vérité chrétienne, ne suppose nullement chez Valla quelque système antithéologique. Le philologue, pour donner considéra-

1. I. Poggii *Opera*, p. 84 ssq.

tion à son travail, versait sur lui des flots de lumière et laissait tout le reste dans l'ombre. Tel était l'unique sens de sa proposition. Mais ces lointaines approches ne pouvaient pas, de toute évidence, contenter les esprits plus exigeants en fait de doctrine. De là les tentatives si intéressantes d'interprétation de l'Écriture qui se rattachent aux noms de Jean Pic de la Mirandole, et du célèbre traducteur de Platon, Marsile Ficin. Elles reposent toutes deux sur le souci de fondre les doctrines platoniciennes alors en vogue avec les données de la foi chrétienne. Ainsi s'accomplissait le programme rêvé par Pétrarque. Après le débordement de paganisme dont l'Italie venait d'être le théâtre, la réaction savante, délaissant définitivement le moyen âge, orientait la science sacrée dans une direction neuve et tentait, une fois de plus, l'union des deux antiquités.

Le jeune savant qui inaugurait cette entreprise s'était livré à une étude attentive de l'Écriture en ses textes originaux. Il avait même essayé une traduction du Psautier sur le grec des Septante. Puis il s'était tourné, comme invinciblement attiré par la difficulté du sujet, du côté de la Genèse. Le résultat de son travail fut cet *Heptaplus* dont l'action fut si grande pendant tout le cours du XVIe siècle. Reprenant une idée de l'antiquité chrétienne, il veut tout d'abord rattacher la philosophie antique aux Livres Saints par un lien historique. « Hermippe le Pythagoricien nous atteste que son maître a transporté dans sa législation bien des points du mosaïsme. » N'est-il pas dès lors tout naturel de reprendre aux Grecs les dépouilles sacrées dont ils se sont emparés? Ici encore s'applique le principe : plus ces auteurs sont anciens et plus ils

se rapprochent du sens original de leurs modèles. Aussi Pic de la Mirandole ne veut-il point s'attacher aux commentaires des Pères. « Tout ce que des saints comme Ambroise et Augustin, Strabon et Bède, Remi et plus récemment Egydius et Albert ont écrit sur ce livre, ce que, chez les Grecs, Philon, Origène, Basile, Théodoret, Apollinaire, Didyme, Diodore, Sévère, Eusèbe, Joseph, Gennade, Chrysostome, nous ont donné, je le laisserai complètement de côté. Ne serait-il pas téméraire en même temps que superflu, qu'un homme faible travaillât dans cette partie du champ que de si robustes esprits ont retournée ? » De la même façon Pic déclare ne point vouloir s'inspirer des commentateurs juifs du moyen âge, qu'il énumère d'ailleurs avec la même complaisance.

Quels sont donc les principes qui vont guider son exégèse ? Il les expose très clairement dans sa préface. Il est trois difficultés qu'il faut éviter dans l'explication du texte mosaïque. La première se rapporte au côté scientifique de l'œuvre du patriarche. Ne s'y trouve-t-il pas des idées qui semblent être en contradiction avec ce que la science nous apprend de plus certain ? Les commentateurs et les théologiens ont proposé différents moyens de résoudre ces apparentes oppositions. Les uns disent qu'il écrivait pour le peuple et par conséquent s'exprimait à la façon du peuple, sans se soucier de l'exactitude scientifique des termes qu'il employait. Leur exactitude pratique lui suffisait. Les autres proposent pour chaque cas des explications plus ou moins satisfaisantes. Pic de la Mirandole n'accepte ni l'une ni l'autre solution du problème. « Pour nous, dit-il, nous pouvons croire que Moïse a donné satisfaction à ses auditeurs plus

grossiers en enveloppant de termes plus simples la lumière de la science, que les sages pouvaient cependant apercevoir malgré la corne grossièrement transparente qui la dérobait aux yeux. Il ne voulait pas offenser les intelligences plus lourdes. » Il a donc dit la vérité. Car il prétendait enseigner les sages comme les ignorants. Mais la forme de ses pensées est tellement faite qu'elle s'accommode à tous les esprits, excitant la perspicacité des uns et satisfaisant à l'indigence intellectuelle des autres.

De là surgit pour l'interprète une autre difficulté. S'il veut restituer ce sens profond du récit mosaïque, s'il entreprend de faire ressortir cette lumière cachée sous la forme rude, comme en une lanterne faite de corne à peine translucide, quel moyen aura-t-il de retrouver la teneur, la suite, le filet continu de cette lumière qui sans cesse se dérobe? Si telle phrase suggère la théorie platonicienne des Idées, comme arrière-plan savant, et telle autre celle des Éléments, et la voisine celle de l'Homme, comment établir un lien entre tout cela? Enfin, dernière difficulté, le récit mosaïque nous rapporte souvent des choses prodigieuses, étrangères à la nature telle que nous la connaissons, inadmissibles aussi selon les systèmes philosophiques communément acceptés. Si on les admet telles qu'elles se présentent, ne risque-t-on pas de mettre le prophète, ou plutôt l'Esprit Saint qui l'inspire, en contradiction avec les faits? Et si on les interprète pour les accorder avec ces faits, n'est-ce pas abandonner la simplicité du texte pour se livrer à des traductions arbitraires? Une phrase suffit à Pic de la Mirandole pour écarter toutes ces objections. En parlant ainsi, on méconnaît la nature de la Bible. « Elle est faite

de telle sorte que sa profondeur défie les orgueilleux, son élévation effraie les esprits attentifs, sa vérité rassasie les grands, sa douceur nourrit les humbles. » Le risque à courir dans son interprétation est uniquement celui que déterminent la vertu et la pureté d'intention de l'âme qui se livre à son étude[1].

Pour Pic de la Mirandole, la Bible est donc le livre de tous les secrets. C'est même en cela qu'elle se distingue des autres livres, et que Moyse l'emporte infiniment sur tous les autres philosophes ou écrivains qui n'étaient pas inspirés. « Voici quel est l'art admirable, inédit, de Moïse et son génie vraiment divin et non humain. Il a employé des expressions telles, disposé si habilement son récit, que les mêmes mots, les mêmes textes, les mêmes expressions de l'Écriture conviennent parfaitement à la manifestation des secrets de tous les mondes et de toute la nature. En

1. Joannis Pici Mirandulae, *De sæptiformi sex dierum geneseos enarratione, ad Laurentium Medicen Praefatio.* Il y a trois difficultés dans l'explication de Moïse. « Prima est ne quid aut minus sufficienter aut parum docte et sapienter a Mose dictum videatur. A qua se quidam hoc pacto exoluerunt quod idcirco neque dixit de omnibus, neque attulit grandia et sublimia, quia rudi populo loqueretur, qui non erat intelligentiae omnium satis idoneus. Nos credere possumus satisfactum rudis auditoribus, si lumen scientiae quod introspicerent sapientes crassioribus verbis quasi cornea testa circumdatum obduxerit, ne hebetiores oculi inde perstringerentur. Attulerit ergo lumen ut sanis oculis proforet, inclusum tamen et velatum attulerit ne lippientibus officeret. Neque enim minus ille aut debuit aut potuit aut voluit juvare doctos quam indoctos.

« Secunda est difficultas ut tenor idem sit interpretamenti sibi consentiens, ex se aptus et uno quasi ductu tota series a quo primitus sensu proficiscitur in eumdem illum quasi memor propositi referatur. Nec si fortasse hic de Ideis loquentem introducamus, proxima clausula de elementis agere, vel de homine illum velimus. Arbitrarium hoc et violentum expositionis genus..... Tertia difficultas in hoc versatur ne extraneum aliquid vel prodigiosum vel alienum et rerum natura quae nunc conspicitur et a veritate quam a philosophis melioribus compertam nostri etiam receperunt, asserentem profetam, imo per profetam divinum spiritum faciamus. »

cela le livre de Moïse dépasse infiniment la science, l'éloquence, l'esprit des païens..... Le prophète est l'idée, l'exemplaire de l'écrivain parfait, car son style, comme nous l'avons montré plus haut, non seulement reproduit la nature et rivalise avec elle, mais réalise la suprême perfection. Suivant Denys et saint Thomas, cette lumière éclatante de notre théologie, elle consiste à exprimer, pour des esprits angéliques, en quelques notions et en quelques idées, les mêmes choses que les esprits inférieurs s'efforcent d'atteindre par des expressions multiples et variées. De même, entre les œuvres littéraires, celle-là parvient aux cimes de la perfection, qui, en quelques mots, renferme pour ainsi dire toutes les choses particulières de façon aussi exacte que profonde[1]. » Dès lors le commentateur se trouve autorisé à découvrir ces secrets, à dérouler la multiplicité des choses particulières dont chacun des mots de la Genèse est le compendium. Ainsi encore se trouve justifié l'emploi de la mystique dionysienne aussi bien que de la kabbale juive dans l'interprétation des mystères de la pensée divine confiée aux Livres Saints.

1. « Illud est incogitatum et mirum Moeseos artificium divinaque non humana industria eis uti dictionibus itaque orationem disponere ut eadem verba, idem contextus, eadem series totius scripturae figurandis mundorum omnium et totius naturae secretis apte conveniat. Hoc illud est in quo Moeseos liber omnem gentium et doctrinam et eloquentiam et ingenium superat. Hoc novum illud et intactum adhuc quod non afferre tentavimus, ut scilicet factum a Mose id nostris hominibus de ipse comprobaremus. Haec est idea, hoc est exemplar absolutissimi scriptoris, non ob id solum quod hujuscemodi scribendi genus, ut supra demonstravimus, naturam effigiat et simulatur, quam quod sicut mentes angelicas, authore Dionysio et divo Thoma splendore nostrae theologiae illa est suprema quae paucissimis ea notionibus et formis per intelligentiam comprehendit, quae inferiores variis et multiplicibus, ita inter scripturas ea est summa, illa apicem tenet omnis perfectionis quae paucissimis verbis omnia veluti singula et congrue et profunde complectitur. » *Heptaplus*, p. 16.

Une semblable conception favorisait évidemment le syncrétisme philosophique et quelque peu le chaos théologique. Pic de la Mirandole ne voyait aucune difficulté à fondre les systèmes du temps passé dans une élaboration encyclopédique de la vérité révélée. Du reste la façon dont il entendait les mutuels rapports de la philosophie, de la théologie et de la religion lui permettait d'englober et de résumer toutes les explications déjà proposées du monde et de Dieu, aussi bien au nom de la raison qu'au nom de la foi. « La philosophie cherche la vérité, la théologie la trouve, la religion la possède », écrivait-il à Alde Manuce le 11 février 1490. Aussi se fait-il de la science sacrée une idée complexe qui eût semblé bien étrange aux docteurs de la scolastique. Parmi les fameuses conclusions qui lui valurent tant de déboires, il en est deux qui révèlent cette confusion voulue des concepts qui était la conséquence naturelle de la nature « mystérieuse » de la vérité divine. « La théologie n'est ni pratique, ni spéculative, mais affective. — Il y a une lumière, supérieure à la lumière de la foi, dans laquelle les théologiens voient les vérités de la science sacrée[1]. » C'était dire que la dialectique n'était pas l'instrument juste de la recherche théologique ni la démonstration le moyen propre pour découvrir les mystères divins.

Le platonisme n'était pas l'élément prépondérant parmi les nombreuses données que voulait utiliser le

1. « Theologia nec est practica nec speculativa sed affectiva. Datur lumen superius lumine fidei in quo theologi vident veritates theologicae scientiae. » Conclusions 13 et 15. Voyez F. Calori Cesis, *Giovanni Pico della Mirandola*, 1897, p. 110 ssq. Le principe : « Philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet » se trouve dans une lettre à Alde Manuce du 11 février 1490 (*Opera*, ed. Basilea, 1601, p. 243).

jeune comte de la Mirandole. Sa tentative, du reste, devait rester un essai de jeunesse. Un humaniste encore plus illustre allait réveiller dans Florence éprise de Platon et troublée par Savonarole, le sens des Saintes Écritures. En même temps qu'il expliquait à un immense auditoire les œuvres de son philosophe préféré, Marsile Ficin ouvrait aux chanoines de Sainte-Marie le trésor des épîtres de saint Paul. Cette œuvre, déclare son éditeur, est véritablement une ascension dans le troisième ciel où l'on possède toute intelligence, « ascensus ad tertium coelum intelligendum ». Malheureusement la mort interrompit trop tôt l'entreprise de Ficin. En un tout autre sens que Pic de la Mirandole, il essayait la réconciliation du paganisme et du christianisme. Ses auditeurs purent croire que revenaient les beaux jours de l'école d'Alexandrie. Platon et Aristote donnent la main, dans son commentaire, à saint Thomas. Mais il taille un vêtement neuf aux vieilles doctrines qui semblent mal à l'aise dans cet accoutrement. Il n'oublie point qu'il est helléniste. Il propose des corrections parfois heureuses à la Vulgate. Il en tire même des conséquences théologiques qui ne s'accordent pas toujours avec la doctrine de l'École. Pourtant l'influence exégétique du savant platonicien semble s'être bornée au groupe immédiat de ses auditeurs. Car ce commentaire fut imprimé pour la première fois en 1561, et l'on n'en retrouve pas de copies plus anciennes.[1]

Mais d'autres œuvres du grand platonicien avaient déjà vulgarisé une forme nouvelle de spéculation re-

1. MARSILII FICINI *Florentini insignis philosophi Platonici opera*, I et II, Basileae, 1561. Voyez L. GEIGER, *Renaissance und Humanismus*, Berlin, p. 107 ssq.

ligieuse. Le *De religione christiana*, la *Theologia platonica de immortalitate animarum*, le *De vita coelitus comparanda*, inaugurent, en regard de la scolastique, une véritable philosophie du christianisme qui s'inspire de principes tout autres que l'enseignement classique du moyen âge. Ficin reconnaît tout d'abord l'autorité suprême de l'Église en fait de doctrine. Il ne veut rien démontrer qui ne soit admis par elle. Il ne considère pas non plus la sagesse antique comme une révélation originale ou dérivée qui rejoindrait, soit grâce à l'histoire, soit en vertu d'une continuité de l'inspiration divine dans le monde, la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il se refuse par exemple à trouver chez Platon le mystère de la Trinité. Mais il n'en attribue pas moins à la philosophie, c'est-à-dire à la raison, une importance de premier ordre. C'est elle qui a bâti les villes, réuni les hommes, séparés d'abord, par la communauté des demeures, puis par celle des mariages, enfin par celle du langage et des sciences. Elle a découvert les lois. Elle est la créatrice de la coutume et de l'éducation. Aussi tous ceux qu'elle a conduits sont-ils dignes de la béatitude. Croire en Dieu et mener une vie pure, cela suffit pour éviter la damnation.

Ficin est bien éloigné cependant de vouloir amoindrir le dogme. Il ne prétend pas réduire le christianisme à cette philosophie légère d'idées et presque complètement dénuée de données positives. Il défend non seulement l'existence de Dieu, mais sa providence, sa spiritualité, sa perfection, son unité, enfin l'immortalité de l'âme contre les attaques couvertes ou formelles des humanistes paganisants. La théorie de l'immortalité lui fournissait d'ailleurs l'oc-

casion d'établir le pont entre la sagesse antique et le christianisme. Notre âme est une étincelle de l'âme divine. Elle doit tendre sans cesse à retourner au foyer d'où elle est partie. Cette parenté de l'homme avec Dieu prépare sur le terrain de la nature celle que doit établir la grâce. Elle en est le premier degré. La justification surnaturelle a donc des amorces philosophiques. L'unité radicale de l'Esprit de Dieu et de l'âme humaine établit ainsi à peu de frais l'unification de la sagesse antique et du dogme chrétien. Tel est le sens que prend le platonisme dans le Commentaire sur l'épître aux Romains.

La rénovation doctrinale où s'essayèrent Pic de la Mirandole et Marsile Ficin, aboutit, au moins pour l'Italie, à un avortement. Il ne manque point dans la suite de théologiens cultivés ayant puisé aux sources du double savoir. Cajétan et Sadolet, par exemple, goûtent la beauté classique. Mais ils ne sont plus séduits par le mirage d'un système qui fondrait la sagesse païenne et l'enseignement du Christ. Ils ont le culte de la forme dont le cicéronianisme est la manifestation la plus caractéristique. Mais les idées morales, les théories philosophiques de l'antiquité, reprennent peu à peu leur rigidité et leur fixité de choses mortes. Tout au plus l'encyclopédisme de Pic et le platonisme de Ficin ont-ils légué, à la théologie postérieure, quelques thèmes d'un développement classique sur la nature de Dieu et l'immortalité de l'âme. La scolastique avait tout autrement réalisé et réussi la fusion de l'aristotélisme avec les croyances chrétiennes. La renaissance italienne, malgré ces nobles tentatives, fut donc peu favorable au développement de la science sacrée. Ni au point de vue de la

méthode, ni dans ses résultats positifs, elle ne fournit autre chose que des essais isolés, trop différents les uns des autres pour créer un courant nouveau d'une portée et d'une influence durables.

III

La question biblique n'allait pas tarder à passer les Alpes et même le détroit. Parmi les auditeurs de Marsile Ficin, se trouvait, vers 1496, un jeune Anglais que la culture de la renaissance avait attiré en Italie. John Colet, le futur doyen de Saint-Paul, fut séduit par cette tentative des platonisants chrétiens. Dès son retour en Angleterre, il consacra toute son intelligence et toutes ses ressources à répandre autour de lui les idées nouvelles. Dès l'abord, il trouva des esprits disposés à l'entendre et capables de le comprendre. Tout un groupe de voyageurs, qu'avait charmés, comme Colet, la terre des modèles classiques et que retenait le sérieux de la religion, se serra bientôt autour de lui dans une commune pensée de rénovation des sentiments et des idées chrétiennes. C'était Thomas Linacre, déjà célèbre comme médecin, non moins connu comme latiniste et helléniste. C'était Grocyn, qui, avec Linacre, avait été l'élève de Chalcondyle. Plus jeunes, mais non moins enthousiastes de la nouvelle science, Richard Pace, Thomas More et Latimer apportaient au chef le contingent des classes élevées et influentes par leur situation sociale. Pace avait étudié le droit à Padoue, dont l'Université était alors célèbre par ses tendances nova-

trices. Érasme l'avait rencontré à Ferrare et l'avait distingué. Quant à More et à Latimer, leur jeunesse ardente s'était vite éprise de l'idéal de la renaissance.

Pourtant, dans ce cercle que travaillait un même désir de renouveler la science sacrée, chacun gardait ses préférences intimes. Tandis que le plus grand nombre était subjugué par l'esprit néoplatonicien, Grocyn affichait son admiration pour Aristote. En 1499, Alde, l'illustre imprimeur vénitien, donnait au public une édition de la *Sphaera* de Proclus, préparée par Linacre. En tête se trouve une épître de Grocyn qui recommandait son ami aux lecteurs. Mais il annonçait aussi son intention de livrer au monde savant les œuvres d'Aristote. Et il opposait ainsi les deux grands philosophes grecs : « Pour ma part, je crois que la différence qui existe entre eux est, simplement, celle qu'on trouve entre πολυμυθῆ et πολυμαθῆ, entre le monde de la science et le monde des mythes. » Il s'attachait donc de préférence au stagirite et combattait la trop grande vivacité avec laquelle ses jeunes amis décriaient la scolastique. Vouloir la détrôner au profit de Platon, remplacer l'aristotélisme par les rêveries académiciennes lui semblait une entreprise antiscientifique. Non pas qu'il admît l'infaillibilité des docteurs qui avaient adapté ce système aux dogmes chrétiens. Mais il reconnaissait, en ce système, un caractère de précision et d'exactitude que ne comportaient point les idées du maître de l'Académie. Il porta plus tard un coup sensible à l'influence du néoplatonisme en contestant, dans ses prédications à Saint-Paul, l'authenticité des écrits de l'Aréopagite. Celui-ci était en effet le représen-

tant favori du platonisme christianisé. A partir de ce moment, il disparaît peu à peu du premier plan qu'il avait tout d'abord occupé.

Mais l'attrait exercé par Pic de la Mirandole et Ficin produisait ses fruits naturels. Colet entreprenait dès 1497 l'explication des Épîtres de saint Paul. Laissant de côté la méthode scolastique, il ne s'attachait pas à l'exposition littérale, phrase par phrase et mot par mot, qu'avaient pratiquée les docteurs du moyen âge[1]. Il donnait une idée générale des enseignements de l'Apôtre, les dégageant le plus possible de la terminologie et des systèmes usités dans l'École. Certaines des directions principales imprimées par lui au commentaire portent l'empreinte avouée de la renaissance. Tout d'abord, Colet se défie des théories sur Dieu, sur sa nature, sur ses attributs. Les écrivains sacrés, dit-il, ne se sont pas proposé pour fin de nous faire connaître Dieu, mais de nous le faire aimer. Tout ce qu'ils nous racontent concerne donc bien plutôt les rapports du Créateur avec nos âmes, que les secrets de son essence. Or nulle part ne se révèlent mieux ces relations divines, nulle part n'éclatent plus évidemment l'amour et la bonté qui les inspirent que dans les écrivains sacrés eux-mêmes. Leur personnalité, transfigurée par cette action divine, se montre au vif dans leurs écrits et c'est par là que leurs ouvrages attirent si puissamment les âmes. Cela est vrai en particulier de saint Paul. Le charme qu'il exerce sur les esprits vient de cette

1. Les œuvres inédites de Colet ont été publiées par J. H. Lupton, 1° *An Exposition of Saint-Paul's epistle to the Romans*, London, 1873; 2° *An exposition of Saint-Paul's epistles to the Corinthians*, 1874; 3° *Letters to Radulphus on the mosaic account of the Creation*, 1876; il a écrit en outre : *A life of John Colet*, 1887.

transformation de tout l'individu par l'amour de Dieu. Et c'est là le profit essentiel que les fidèles peuvent tirer de la lecture des Saints Livres. Ils leur donnent, par l'exemple de leurs auteurs, une leçon vivante d'amour de Dieu.

Cette haute valeur conférée à la personne plutôt qu'aux idées s'inspirait directement de l'esprit de la renaissance. Elle entraînait après elle un moindre souci des doctrines que de l'auteur sacré lui-même. Pic de la Mirandole avait déjà dépeint avec enthousiasme, dans la personne de Moïse, l' « Idée » de l'écrivain, l'exemplaire du prophète. De même, chez Colet aussi, la conséquence naturelle de cet enthousiasme pour la personne de l'Apôtre est la notable diminution de l'importance accordée aux enseignements objectifs qu'il nous propose. A ce point de vue, il compare saint Paul aux théologiens postérieurs. « Quelle façon simple d'exposer leur doctrine avaient les apôtres, quand ils venaient à citer l'Ancien Testament! Celle qui est en honneur aujourd'hui chez les plus récents théologiens et légistes, qui prennent de toutes mains leurs témoignages, est née de l'ignorance des hommes et de leur défiance envers leur propre sagesse. Dans la crainte qu'on n'ajoute pas foi à leurs paroles, et reconnaissant leur faiblesse, ils s'appuient sur ces méthodes misérables. On en est ainsi venu à faire de la science un amas de citations, où seule la mémoire joue quelque rôle[1]. » Quant

1. « Annotandum est hoc loco, quam simplex allegatio erat apostolorum, si quid ex veteri testamento commemoraverint. Haec nostra quae in modo in usu est, et apud recentiores theologos et leguleios, tam capitulatim undecunque testimoniorum citatio ex ignorantia orta est hominum, sibi suaeque doctrinae diffidentium : veriti alio-

à l'intelligence proprement dite des textes sacrés, on ne s'en soucie point. C'était donc un renouvellement de l'appareil théologique que le maître d'Oxford voulait entreprendre. L'amoncellement des témoignages scripturaires lui semblait un abus en tout contraire à la méthode dont les écrivains sacrés avaient usé. Un seul texte bien compris et clairement rendu suffit à qui sait l'utiliser.

L'initiative de Colet avait eu quelque retentissement dans les cercles d'Oxford. Il raconte lui-même comment, un soir d'hiver, survint chez lui un prêtre qui désirait entendre de sa bouche l'explication d'un chapitre de saint Paul. Il s'exécuta de bonne grâce, à la grande satisfaction de son auditeur. Sur la demande d'un autre de ses amis, il entreprit un travail plus difficile, qui le rapprochait du reste de ses maîtres italiens, un exposé du récit mosaïque de la création[1]. Pic de la Mirandole l'inspire de très près. Mais il sait tirer des conclusions personnelles des prémisses posées par l'auteur de l'*Heptaplus*. Il faut, dit-il, considérer le premier chapitre de la Genèse comme

quin ne in eis credatur et sua ipsorum conscientia cadentes, nisi istiusmodi adminiculis sustineantur. Deinde eo progressa est haec sollicita et anxia testimoniorum productio, ut plerique ad laudem memoriae in his assidui sint. » COLET's *Lectures on Romans*, I, 16 sq., ed. Lupton, London, 1873.

1. Voyez *Letters to Radulphus on the mosaic account of the Creation*, ed. by Lupton, London, 1876. Voici les textes les plus caractéristiques. A propos des jours de la création : « Hoc (dicit) more poetae alicujus popularis, quo magis consulat spiritui simplicis rusticitatis, fingens successionem rerum, operum et temporum cujusmodi apud tantum Opificem certe nulla esse potest..... Nunquam dierum numerum statuisset, nisi ut illo utilissimo et sapientissimo figmento, quas quodam proposito exemplari populum ad imitandum provocaret, ut sexto quoque die diurnis actibus fine imposito, septimo in summi Dei contemplatione persisterent. » Il y a ici un écho certain de saint Augustin.

un véritable poème, un tableau littéraire dans lequel l'auteur a voulu peindre vivement, aux yeux du peuple ignorant et grossier dont il était le chef, l'œuvre du Créateur. Mais ce tableau n'a pas sa fin en lui-même. Moïse est avant tout un législateur. Pour faire pénétrer ses idées et son enseignement dans ces simples esprits il a emprunté son cadre à la poésie. Si l'on veut le bien entendre, on doit donc faire grande attention à la nature de son récit et ne pas prendre à la lettre ce qui n'est le plus souvent qu'une expression imagée des vérités profondes et de la théologie réelle qui se cachait là. Tel était l'aboutissement de la théorie « individualiste » des auteurs sacrés. Pour bien comprendre l'Écriture il fallait non seulement distinguer le caractère propre de chaque écrivain, mais encore reconnaître le genre littéraire qu'il avait employé et les fins particulières qu'il s'était proposées en composant son œuvre. L'accent était ainsi porté sur le côté humain du livre divin.

Dans les années qui suivirent, Colet continua son œuvre en écrivant, sous l'influence de l'Aréopagite, ses petits traités *De Sacramentis Ecclesiae* et *De Compositione sancti corporis Christi mystici*. Puis, à Oxford même, au sein de la vieille université, il entreprit le commentaire de la première Épître aux Corinthiens. C'est alors qu'il se rencontra avec un esprit d'une trempe bien différente, mais passionné, comme lui, pour la renaissance des lettres païennes et chrétiennes. Erasme, encore très peu connu, venait de débarquer en Angleterre. Dès le premier instant, le renom et les idées de Colet s'imposèrent à lui. Et le terrain sur lequel s'établirent leurs premières relations fut celui de la Sainte Écriture. A ce moment

s'engage entre eux une discussion qui va les obliger tous deux à mettre en meilleure lumière leur conception des livres saints et de la vérité qu'ils renferment[1]. Le problème auquel ils s'attaquaient était essentiel. Il s'agissait de l'explication des paroles du Christ au Jardin des Oliviers : *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste.* Suivant ses vieilles préférences, Colet avait adopté les explications de saint Jérôme. Le Christ n'exprime point là une peur trop naturelle de la douleur et de la mort. Mais prévoyant l'inutilité de son sacrifice pour beaucoup d'âmes, il supplie son Père d'éloigner de ses yeux l'amertume de cette vision. Erasme, suivant l'opinion commune, voyait en ces paroles le cri de la nature humaine du Sauveur, révoltée devant l'immensité des souffrances de l'agonie, que ne faisait qu'augmenter la prévision du dernier supplice imminent.

Mais sur cette question de pure interprétation s'en greffait immédiatement une autre d'importance bien plus considérable. Comment était-il possible que des paroles, qui, au premier abord, semblaient si parfaitement claires, pussent recevoir, de la part d'hommes compétents, des sens si complètement différents? Pour résoudre ce problème, Colet fait appel à la théorie de son maître, Pic de la Mirandole. « Rien ne nous empêche, dit-il, d'admettre différents sens à propos du même texte sacré. Car il est si merveilleu-

1. ERASMI *Opera*, ed. Leclerc, V, 1265 ssq. Le petit ouvrage où Erasme rend compte de cette discussion est intitulé : *Disputatiuncula de taedio pavore tristitia Jesu, instante supplicio Crucis, deque verbis quibus visus est mortem deprecari « Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste »*. Voyez aussi F. SEEBOHM, *Oxford Reformers* 3, London, 1896, p. 51 ssq., mais surtout P. S. ALLEN, *Opus epistolarum D. Erasmi*, 1906, I, p. 245, qui le premier a élucidé l'histoire littéraire de cette petite composition.

sement riche qu'on peut rendre le même passage de plus d'une façon. Je sais que, suivant Job, la parole de Dieu est variée. Je sais que la manne n'offre pas à tous la même saveur. Mais si vous embrassez votre opinion de telle sorte que vous repoussiez celle des autres, alors je m'éloigne complètement de vous. » Ainsi donc, suivant Colet, l'antithèse se résout en définitive par un acte de charité. Dès là que chacune des interprétations proposées tend seulement à faire aimer Dieu davantage, les vrais chrétiens doivent tolérer chez les autres celle qui ne leur agrée pas personnellement. Les contentions qui s'élèvent au sujet des textes sacrés et qui remplissent les œuvres des derniers théologiens prouvent qu'ils ne possèdent pas cette lumière de la dilection mutuelle sans laquelle il est impossible de comprendre, dans leur portée totale, les paroles du Sauveur. Ce que Pic de la Mirandole avait affirmé à un point de vue plus général et plus intellectuel, Colet le disait dans un sens surtout moral. Le signe de la vérité, c'est la charité.

L'éducation philologique d'Érasme ne le disposait guère à admettre une semblable théorie. Ne tendait-elle pas à exclure toute science précise, toute recherche exacte de la signification des mots? N'ouvrait-elle point la porte aux interprétations les plus arbitraires? Grâce à elle ne retombait-on pas dans les errements de la théologie du moyen âge et ne restituait-on pas indirectement les abus qui s'étaient cachés sous la doctrine des quatre sens scripturaires, que, du reste, Colet paraissait admettre? Donc, Érasme propose des distinctions qui lui semblent nécessaires. Il est impossible, dit-il, que le même texte puisse, au sens littéral, être interprété de choses ab-

solument différentes. On peut admettre que certains passages de l'Écriture ont uniquement un sens allégorique. Car, si on les entendait littéralement, on prêterait à l'Esprit Saint des conceptions absolument immorales. Il faut encore croire que d'autres passages ont tout à la fois un sens littéral et un sens allégorique. Mais cette théorie, raisonnable en soi, est toute autre que celle dont Colet se fait le défenseur. Il veut en effet que les mots d'un même texte puissent avoir une valeur littérale, historique, réelle, en un mot, double ou multiple, suivant les cas. Il veut que l'on puisse user de ce texte pour établir la vérité de faits ou d'idées auxquels les auteurs sacrés eux-mêmes ne se sont jamais référés et qu'ils n'ont jamais eus en vue. Le sens critique d'Érasme se révolte contre cette théorie, qui rend vains tous les efforts des philologues pour déterminer exactement et, si l'on peut dire, mathématiquement, la signification première et essentielle des énoncés scripturaires.

La critique d'Érasme portait. La doctrine de Pic, renouvelée ainsi par Colet, exposait en effet les esprits à d'inévitables confusions. Aussi le maître d'Oxford ne tarda-t-il point à préciser ses idées pour les dégager d'un système qui présentait trop évidemment le flanc à de pareils reproches. « Je ne saurais admettre, répond-il à Érasme, la façon dont vous avez compris ce que j'avais dit touchant le caractère « prolifique » des textes de l'Écriture et des sens divers qu'ils renferment. Non pas que je nie ce caractère. Car, plus que personne, j'admire leur fécondité extrême et leur richesse. Seulement, je ne pense pas que cette fécondité consiste à engendrer plusieurs sens, mais, au contraire, à tendre de plus en

plus vers une seule signification, unique en sa vérité complète. » Ici intervenait de nouveau la pensée platonicienne, incorporée du reste à la scolastique, de l'unité du parfait. Les êtres inférieurs sont multiples et infiniment divisibles. Mais, plus ils tendent à la perfection, et plus se marque en eux le caractère d'unité qui a son aboutissement ici-bas dans la personnalité humaine, et plus haut, dans la personnalité transcendante que nous attribuons à Dieu. Or, son Verbe nous offre un reflet immédiat de ce caractère. Par lui le saint Esprit donne naissance, dans les âmes les plus diverses, à la même et unique foi. Mais alors, comment expliquer la multiplicité possible ou réelle des sens de l'Écriture? Elle est l'effet naturel de la richesse du Verbe divin dans l'esprit humain. A cause de la stérilité de leur pensée, les hommes sont incapables de saisir la foi dans toute sa pureté. Ces remarques font sentir le mystère de l'inspiration dans l'Écriture. De même que le Saint-Esprit a choisi ses prophètes de façon à dérouter la sagesse humaine, de même aussi les paroles qui sont la forme extérieure de la révélation peuvent nous sembler extraordinaires. Mais un principe domine toute cette matière. Par elle-même la polysémie de l'Écriture n'est pas chose admirable. Ce qui renverse nos conceptions humaines, c'est que chaque mot et chaque idée s'y trouvent parfaitement appariés. « *Quot sententiae, totidem sunt verba; et quot verba, tot sententiae.* »

Jamais peut-être les idées platoniciennes n'avaient été fondues avec quelques-uns des aspects de la foi chrétienne d'une façon plus parfaite et plus importante pour la conception de la théologie. D'autre

part, dans la pensée de Colet, les distinctions scolastiques reprenaient, sous le couvert de cette théorie, un sens et une portée qu'elles semblaient avoir perdues. En même temps elles subissaient une critique qui pouvait paraître juste, puisqu'elles étaient attribuées à l'insuffisance naturelle de l'esprit humain. Malheureusement, et quoi qu'en pût dire son auteur, cette théorie livrait l'Écriture à la fantaisie des interprétations personnelles sans aucun contrepoids ni régulateur. Il y avait bien, dans les Livres Saints, une vérité pure, unique, parfaite. Mais c'était à titre d'idéal, et comme un objet vers lequel nous devions tendre sans jamais l'atteindre. Ce que nous en pouvions saisir n'était donc point assuré. Dès lors le champ était libre aux errements personnels. Le sens de la vérité une fois atténué, on ne trouvait plus nulle part le roc immuable sur lequel reposaient les enseignements de l'Église. Pour avoir voulu trop élargir cette vérité divine, on l'avait rendue chancelante. Les énoncés scripturaires devenaient indéfiniment discutables, puisqu'on était toujours sûr de n'avoir pas épuisé leur sens. La condition du progrès théologique s'achetait ainsi au prix de la certitude à laquelle prétend toute science. En face de telles conséquences il n'est pas étonnant que la théologie ait reculé et ne se soit pas agrégé cette conception platonicienne de la révélation dans les Livres Saints.

Mais les relations d'Érasme et de Colet ne se bornèrent pas à ces discussions. Grâce à celui-ci, le jeune humaniste acquérait bientôt en Angleterre une véritable célébrité. En 1505, il se présentait à l'université de Cambridge, où John Fisher lui faisait accorder, si l'on peut ainsi parler, des conditions spé-

ciales pour l'obtention du grade de bachelier[1]. Il lui suffira de deux discours aux clercs, d'un discours d'examen et d'une leçon publique sur l'Épître aux Romains pour avoir le droit d'expliquer les Sentences. Plus tard l'humaniste marquera sa reconnaissance envers la grande université anglaise par une louange qui dut plaire à son chef. « L'Angleterre, écrivait-il, a deux académies célèbres : Cambridge et Oxford. Dans l'une et dans l'autre on enseigne les lettres grecques, mais à Cambridge en toute tranquillité. L'âme de l'école est en effet John Fisher, évêque de Rochester, dont non seulement le savoir, mais la vie même est théologique. » C'est en cette même année qu'Érasme publie les *Adnotationes* de Valla sur le Nouveau Testament avec la préface à Christophe Fisher qui est le programme de l'école philologique et dont le retentissement fut considérable. Pendant ce temps, Colet fondait le collège de Saint-Paul. Abandonnant le haut enseignement, il voulait former, suivant les nouvelles méthodes, une génération de disciples prêts à comprendre l'Écriture en son texte et débarrassés des préjugés scolastiques. Cette retraite prématurée du chef de file laissait le champ libre à Érasme dont l'ambition dépassait déjà les limites, trop étroites pour lui, d'une renommée insulaire. Du reste le moment des épreuves allait bientôt venir pour le petit groupe de novateurs.

Quelques années plus tard en effet, l'aspect des

1. J.-B. Mullinger, *University of Cambridge*, I, Cambridge, 1873, p. 453 note. « Anno 1505, conceditur Des. Erasmo ut unicum, vel si exigantur duo responsa una cum duobus sermonibus ad clerum sermoneque examinatorio et lectura publica in Epistolam ad Romanos, vel quaevis alia. Sufficiant sibi ad incipiendum in theologia sic quod prius admittatur baccalaureus in eadem et intret libros sententiarum bedellisque satisfaciat. »

choses avait complètement changé. Le cercle académique qui avait été le foyer de ces idées s'était peu à peu dispersé. Grocyn, vieilli, venait de se retirer dans sa cure de Maidstone. De même Latimer exerçait dans une paisible campagne les fonctions pastorales. Linacre, devenu médecin de la cour, avait obligation de résider à Londres. Thomas More et Pace, entrés tous deux dans la vie politique, délaissaient par la force des choses leurs études passées. Colet lui-même n'était plus l'homme incontesté des premiers jours. Une recrudescence du Lollardisme s'était fait remarquer, pendant les premières années du nouveau siècle. Les prélats anglais se montraient fort inquiets de ce mouvement hérétique. A la Convocation de 1511-12, Colet fut chargé de prononcer, devant le clergé réuni, un discours contre les dissidents et leurs doctrines. Mais au lieu d'attaquer la doctrine wycliffite, le doyen de Saint-Paul exposa un programme de réformes dans lequel l'étude assidue des Écritures, de la part des clercs, occupait le premier plan. Il déplorait en outre l'abaissement de la foi et de la morale chrétienne et demandait aux évêques et aux prêtres de revenir à la simplicité de l'église primitive. Ce n'était plus seulement la doctrine, c'était la constitution ecclésiastique elle-même et l'état de choses existant qu'il voulait purifier. Le programme était donc, moins les sarcasmes et les grossièretés, celui qu'Érasme avait tracé dans « l'Éloge de la folie ». Mais les auditeurs de Colet, blessés par la peinture qu'il avait faite des désordres dans l'Église, ne lui pardonnèrent pas. Il fut attaqué au banc de son évêque et ne dut qu'à la protection de celui-ci de n'être pas lui-même traité comme un lollard. Dès

lors il se renferma dans son œuvre d'enseignement et de vulgarisation. Son œuvre de novateur était achevée.

Cependant son action continua de s'exercer dans les hautes sphères universitaires. En 1517, l'évêque Fox, protecteur de l'université d'Oxford, voulut reviser les statuts de Corpus Christi college. Or, dans ce travail il s'inspirait ouvertement et sans détours des principes de la nouvelle science. Il enjoignait aux maîtres de théologie d'exposer la doctrine des premiers Pères de l'Église plutôt que celle des docteurs scolastiques. Le nouveau règlement faisait remarquer, de façon expresse, que l'on exigeait des maîtres ès arts qu'ils expliquassent les meilleurs poètes et les plus grands orateurs de l'ancienne Rome. N'était-il pas naturel d'agir de même pour la théologie? Ne devait-on pas remettre en honneur les chefs-d'œuvre de la vieille littérature chrétienne si longtemps oubliés? Afin d'exécuter ce programme d'une façon complète, Fox instituait, à Corpus Christi, une chaire pour l'enseignement du grec que devraient fréquenter tous les étudiants de l'Université. C'était marquer nettement le triomphe de la méthode philologique et historique sur les traditions d'enseignement de l'École. Les idées de Colet se réalisaient donc de façon tangible, et parvenaient à faire éclater les cadres séculaires de la vieille université anglaise. De même, à Cambridge, John Fisher, sans rien changer aux constitutions dont il avait la charge, s'efforçait d'insuffler à l'enseignement l'esprit nouveau [1].

Mais cette œuvre n'allait pas sans difficultés ni

1. Maxwel Lyte, *A history of the University of Oxford*, London, 1886, p. 434 ssq.

opposition. Certains maîtres de théologie soutenaient publiquement que les Pères grecs étaient tous infectés d'hérésie et qu'il était dangereux pour la foi d'étudier leurs doctrines. D'autres prétendaient que la science sacrée n'avait besoin, pour se constituer, que de logique et de raisonnement. La déduction suffisait à établir les vérités de la foi, et à tirer de ces vérités les conséquences qu'elles comportaient. D'autres enfin regardaient toute innovation comme périlleuse. Un seul coup porté à l'ordre de choses établi, même dans le domaine de la pensée pure, devait avoir une répercussion fatale sur les idées chrétiennes et la religion elle-même. Les maîtres étant partagés en deux camps, les étudiants le furent aussi. Ceux qui prenaient parti pour la nouvelle méthode avaient reçu le nom de Grecs. Les opposants se décernèrent à eux-mêmes le titre de Troyens. Ces derniers avaient leurs chefs, Priam, Hector et Pâris. On ne s'en tenait point à ces enfantillages. Des rixes fréquentes et parfois mortelles donnaient une autre importance à cette nouvelle guerre de Troie. De plus, l'émotion qu'elle suscitait se répandait partout. Dans les premiers jours de 1518, le prédicateur attitré d'une des principales églises d'Oxford dénonça, dans un sermon véhément, la nouvelle science qui prétendait bouleverser toute la tradition chrétienne. Le grec, la littérature profane, l'étude même des anciens Pères, n'étaient, suivant lui, que machines de guerre contre la foi. Il adjura tous ses auditeurs et tous les vrais chrétiens d'élever enfin une digue contre le débordement de ces dangereuses nouveautés, d'où ne pouvait sortir que la ruine de la religion. Il avait semé son discours d'allusions personnelles à l'endroit des principaux

chefs du parti grec, les désignant ainsi à la vindicte des fidèles. On devine l'émotion que suscitaient, dans le peuple, de pareilles excitations.

Les autorités universitaires voyaient avec un ennui bien compréhensible, ces luttes et ces désordres. Leur bruit parvenait jusqu'à Londres et la Cour s'en préoccupait.

L'affaire du sermon vint la décider à agir. Thomas More se trouvait justement auprès du roi et du tout-puissant ministre Wolsey. Il ne pouvait manquer à ses idées. Il fit comprendre à Henri VIII que la suppression de l'enseignement du grec et des nouvelles méthodes serait une déchéance pour Oxford et que la célèbre université allait perdre en quelques jours sa vieille renommée. Le roi le chargea aussitôt d'écrire aux commissaires et au sénat académiques. More commençait par juger sévèrement l'orateur dont le sermon avait mis le feu aux poudres. Quels que fussent ses titres, il n'était qu'un apôtre de l'ignorance. Puis il remarquait que la théologie, tout en tenant le premier rang parmi les sciences, n'était pas l'unique objet d'études reconnu par l'Université. Les légistes et les philosophes devaient acquérir quelque connaissance des belles-lettres. Même pour les théologiens, la science de l'hébreu, du grec et du latin devait être très profitable. Car on ne pouvait raisonnablement restreindre la théologie aux « quaestiones » sur lesquelles maîtres et disciples disputaient en un barbare idiome. Saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise n'avaient jamais rien su de cette manière de traiter les sujets théologiques. Allait-on contester le titre de théologiens à ces lumières de l'Église, toujours une, à travers les âges comme à travers les

espaces? Mais le Nouveau Testament lui aussi avait été écrit en grec et les principaux commentateurs de l'antiquité s'étaient appliqués à apprendre cette langue. L'Église d'Occident elle-même, au concile de Vienne, avait ordonné que le grec serait enseigné dans les principales universités. Enfin More faisait honte aux Troyens d'Oxford de leur conduite en leur opposant l'attitude des étudiants de Cambridge, qui s'étaient montrés tout heureux de l'introduction de la nouvelle science.

Cet acte de More termina la tragi-comédie. C'était un incontestable succès pour les idées de Colet et de ses amis. Elles pénétraient de façon effective dans le haut enseignement des universités anglaises. Mais il faut remarquer qu'elles y pénétraient à titre de méthode et non pas de système. La synthèse néoplatonicienne à laquelle le doyen de Saint-Paul s'était essayé avait provoqué certainement des enthousiasmes et nourri des espérances de renouveau théologique. Pic de la Mirandole trouvait en Thomas More un disciple, qui traduisait tout à la fois la biographie latine, dans laquelle son neveu François Pic l'avait dépeint, et l'*Heptaplus* lui-même avec son mystérieux attrait de science ésotérique. Mais bientôt devait tomber ce goût et cette mode de mysticisme métaphysique. Il est difficile d'en découvrir des traces dans les spéculations postérieures. Quand, plus tard, More consacra son beau talent à défendre la vérité catholique contre Tyndale et contre Luther, il ne se souviendra guère de son néoplatonisme. Il reviendra comme de lui-même aux positions classiques de la théologie.

IV

Pendant que se déroulent en Angleterre ces divers épisodes, un mouvement tout pareil se dessine au sein d'un groupe de savants français qui veulent aussi renouveler la science théologique. Il procède encore des enseignements de Pic de la Mirandole et de Marsile Ficin. Il doit même garder, en tout son développement, ce caractère mystique dont l'attrait sur les âmes paraît alors avoir été si considérable. Il se rattache, pour cette période, au nom de Jacques Lefèvre, d'Étaples en Picardie, et se lie étroitement à la renaissance des lettres et à la réforme des études qui essaient de se faire jour dans la vieille Sorbonne. Leur culte n'en avait certes jamais complètement disparu. Avant Lefèvre, un groupe d'humanistes et d'amateurs de l'antiquité, Guillaume Fichet, Jean Raulin, Charles Frénand, Robert Gaguin, avaient entretenu le flambeau de la tradition littéraire. D'un point de vue tout formel, ils s'essayaient à rendre la science sacrée moins barbare, et suivant l'expression de Gerson, mieux accommodée aux « préceptes de Tulle ». Même, chez Jean Raulin, ce culte de l'antiquité s'alliait à une tendance réformatrice indéniable, aussi bien sur le terrain de la doctrine que dans le champ des institutions. Mais c'étaient là néanmoins des efforts isolés, qui portaient sur les détails et non sur l'ensemble et qui ne prétendaient nullement à la reconstruction totale, sur un nouveau plan, de l'édifice ecclésiastique. Pour Lefèvre et ses

disciples, il s'agit au contraire d'une renaissance vraie de la doctrine chrétienne. C'est là ce qui donne à sa vie et à ses efforts une unité parfaite. C'est en même temps ce qui imprime à ses enseignements, aux diverses phases de leur évolution, un caractère particulier de force et de simplicité.

Lefèvre avait visité l'Italie vers 1492. Padoue, Venise, Rome, surtout Florence s'étaient disputé les préférences de son esprit. Là, il avait fréquenté les partisans d'Aristote tout aussi bien que les zélateurs de Platon. L'amitié de Pic de la Mirandole lui avait même confié le manuscrit original d'une traduction de la Métaphysique, faite sur le grec, par le cardinal Bessarion. Il avait rapporté du pays des classiques une véritable renommée qui, de son vivant, tourne à la légende. Ses contemporains ne se contentent point de le considérer comme l'initiateur, en France, de la renaissance des lettres. Ils lui attribuent les merveilleux voyages des grands écrivains de l'antiquité. On raconte qu'il a visité l'Asie et l'Afrique et qu'il a puisé à la source même la connaissance des langues orientales, du grec, de l'hébreu et du chaldéen. Le caractère encyclopédique de son savoir paraît, de son temps, inexplicable sans le concours de ces pérégrinations qui travaillent l'imagination des hommes du XVIe siècle. De retour à Paris, au collège du cardinal Lemoine, où il enseigne, il groupe autour de lui des étudiants de tous pays, Polonais, Belges, Espagnols, qui garderont de ses leçons un vif souvenir. Parmi ses compatriotes, il compte comme auditeurs et disciples dévoués, Pierre Boussart, plus tard doyen de l'Université, Jean Pelletier, Charles de Bovelles et surtout Josse Clichtoue qui

sera bientôt son collaborateur. Il leur enseigne les mathématiques, la musique, puis la philosophie[1].

C'est sur ce dernier terrain que commence à se faire jour l'esprit réformateur de Lefèvre. Mais, à la différence des autres humanistes, il n'entend point expulser de l'école celui qui représente, depuis des siècles déjà, toute philosophie, le maître de Stagire. Il est et reste pendant ces premières années un aristotélicien convaincu. Il prétend seulement restituer le véritable Aristote, celui dont ses amis d'Italie ont retrouvé et traduit le véritable texte original. De là, toute cette série d'introductions et de paraphrases, qui, de 1490 à 1516, commentent, pour les contemporains, la Métaphysique, puis la Physique, puis la Logique, enfin l'Éthique et la Politique aristotéliciennes. Josse Clichtoue, qui se fit, le plus souvent, l'éditeur de ces œuvres en y ajoutant des commentaires ou des scholies de sa façon, a parfaitement défini leur caractère. « Je me suis abstenu à dessein, dit-il dans l'*Introductio in libros Physicos*, des *quaestiones*, telles que les traitent nos auteurs, et des subtilités qu'ils examinent au sujet des points les mieux établis de la philoso-

1. Voici la liste des ouvrages de Lefèvre sur Aristote, telle que la donne M. L. Delaruelle dans son *Guillaume Budé*, Paris, 1907, p. 50, n. 2 :

1490 : *Jac. Fabri Stapulensis in VI primos Metaphysicos libros Aristotelis introductio;*

1492 : *Jac. F. Stap. in Physicos libros Aristot. Introductio:*

1498 : *Jac. F. Stap. nonnullae introductiones (logicales) per Iudocum Clichtoveum in unum diligenter collectae;*

1499 : *Ars moralis in magna Moralia introductoria;*

1501 : *Aristoteles Philosophiae naturalis paraphrases:*

1502 : *Jac. F. Stap. Artificialis introductio per modum Epitomatis in decem libros Ethicorum Aristot.*

1503 : Traduction des traités de logique d'Aristote avec la traduction de Boèce.

1516 : *Jac. F. Stap. in Politica Aristot. Introductio Clichtovei commentario declarata.*

phie. Tout cela ne donne pas en effet une véritable formation, mais engendre une facilité futile et un bavardage fatigant, qui sont bien éloignés de la philosophie sérieuse et posée. Ce ramassis de ratiocinations dirigées contre les vérités scientifiques ne conduit pas l'esprit à embrasser la certitude en son intégrité. Il en détourne plutôt et fait tomber en des sophismes qui n'ont rien de commun avec la vraie doctrine. Et quand les jeunes esprits devraient pouvoir avancer et goûter davantage au fruit de la science, ils se trouvent déjà tout flétris et ne produisent que de folles herbes[1]. »

Par quoi remplacer cette fausse éducation des esprits? Qui portera remède à cette sophistique trompeuse, dont les tristes produits gâtent chaque génération l'une après l'autre? Lefèvre répond : « Revenons au texte même d'Aristote. C'est la lettre du philosophe lui-même qu'il faut étudier. Et s'il est besoin du secours des commentateurs, ne cherchons point chez les modernes, dont le fatras correspond si peu à l'enseignement authentique du maître. Les

1. « A quaestionibus autem recentiorum more agitandis et ventilandis argutiis contra probatas philosophiae probationes consulto temperavi, quod haec veram non pariant disciplinam, sed futilem potius loquacitatem obstreperamque garulitatem a modesta tranquillaque philosophia longe abhorrentem. Enim vero solent haec ratiuncularum contra scientiarum veritatem pugnantium commenta non ad amplectendum earum certitudinem synceritatemque conducere, sed ab ea detorquere potius et ad captiunculas quasdam sophisticas prolabi. Nihil cum vera doctrina commercii habentes : quibus imbuti ingeniorum adolescentium animi, cum ad maturam scientiarum frugem provehi deberent, exarescunt prorsus et in steriles herbas vanescunt... Dissolventur quidem in adjectis scholiis nonnunquam quaestiones pro rei materia occurentes ac agitari dignae, non tamen modo barbaro, insulso et crasso, quo nostra tempestate in disciplinis moveri conspiciuntur ac deprehenduntur. » *Praefatio ad libros Physicos apud* CLERVAL, *De Judoci Clichtouei uita et operibus*, Parisiis, 1894, p. 63 sq.

traducteurs anciens, Boèce[1] et autres, ont mieux compris et interprété sa pensée que tous ceux qui sont venus après eux. » Le novateur adresse donc tout d'abord ses contemporains à des traductions plus exactes et à des commentateurs plus autorisés. Aussi édite-t-il les versions que les hellénistes italiens donnent des œuvres du philosophe. Il est vrai que, pour ne pas dérouter les vieilles habitudes, il imprime concurremment les textes vulgarisés au moyen âge et n'ose encore, pour cause, proposer l'original à ses auditeurs. Sa connaissance du grec, qui leur paraît si merveilleuse, ne semble pas avoir dépassé une honorable médiocrité. La lecture courante d'Aristote lui-même est au-dessus de ses moyens. S'il s'y reporte parfois, c'est toujours en passant, à l'occasion d'un détail et pour des remarques de peu d'importance. C'est la méthode qu'il suivra plus tard dans ses commentaires sur saint Paul et sur les Évangiles. L'étude philologique des textes lui fut toujours donc à peu près étrangère.

Lefèvre s'attachait ainsi à développer le goût du retour aux sources, sans cependant le satisfaire lui-même. Du reste, en cette période de son labeur, il ne demande point à l'étude d'Aristote autre chose que ce que cherchaient les scolastiques eux-mêmes : une

1. Sur ce point, Lefèvre, comme tous ses contemporains devait se faire quelques illusions. Il paraît bien prouvé que Boèce a traduit uniquement les Catégories et le περὶ ἑρμηνείας. Il n'a de même commenté que ces deux ouvrages de l'Organon, les Catégories une fois, le περὶ ἑρμηνείας deux fois. Toutes les autres traductions des œuvres logiques d'Aristote, Topique, Sophistique, Analytiques premiers et seconds, semblent bien venir de Jacques de Venise et avoir été faites seulement en 1128. Le moyen âge et la Renaissance ne les connurent que sous le nom de Boèce.

Voyez J. Schmidlin, *Die Philosophie Ottos von Freising, Philosophisches Iahrbuch*, 1905, S. 168 ssq.

doctrine qui permît de synthétiser les enseignements de l'Église. Cependant, un nouveau champ s'ouvre bientôt à son activité et de nouvelles tendances se font jour chez lui. Dès 1505, il conçoit, au-dessus de cette formation purement scientifique, un étage supérieur de culture. Si l'on veut dépasser le niveau insuffisant qu'imposent à l'esprit les arts libéraux, il faut recourir à d'autres sources. La Métaphysique d'Aristote, les Pères de l'Église, enfin les Livres Saints, tels sont les maîtres auxquels il doit s'adresser. Lorsque l'âme, éprouvée au feu de la doctrine, aura, dans ces exercices, épuisé ses facultés, alors elle pourra se plonger dans les contemplations, dont les ouvrages de Cusa et du divin Denys nous ouvrent les perspectives. Le mysticisme de l'Aréopagite, tel est, pour cette heure, l'aboutissant de toute science. C'est par cette voie détournée que Lefèvre revient au platonisme de ses maîtres italiens, à ces considérations sur le sens profond des choses, sur l'essence des mystères de la nature et de l'esprit, sur les harmonies merveilleuses qui se découvrent entre les divers domaines de la science, en un mot aux spéculations métaphysiques qui retrouvent un signe immédiat du divin dans les moindres combinaisons des faits ou des idées [1].

Ces considérations devaient avoir grand succès au-

1. Voici les principaux travaux de Lefèvre dans le domaine de la patrologie et spécialement de la mystique. En 1505, éditions de Raimond Lulle et d'Hermès Trismégiste; en 1507, *Theologia Damasceni*; en 1514, édition des œuvres de Nicolas de Cusa; en 1515, *Theologia vivificans Dionysii Areopagitae... interprete Ambrosio camaldulensi, cum scholiis Fabri et commentariis Clichtovei*. Voyez L. Delaruelle, *op. cit.*, p. 48, n. 1. M. J. Barnaud, dans son essai sur *Jacques Lefèvre d'Etaples*, Cahors, 1900, p. 22, dit, je ne sais sur quelles preuves, que la *Theologia vivificans* fut publiée pour la première fois en 1498 et rééditée en 1515. Il m'a été impossible de vérifier cette assertion.

près des contemporains et exercer une action profonde sur la renaissance française. La science sacrée elle-même s'en ressentit. Déjà Raimond de Sebonde dans sa *Theologia naturalis*, puis Charles de Bovelles dans sa *Rosa geometrica* avaient exploité le symbolisme mystique. L'ami de Lefèvre, Clichtoue, publiait en 1513 son *De mystica numerorum significatione*[1]. Les merveilleux rapports des nombres entre eux, les indications qu'ils donnent sur les sujets les plus élevés proposés à la réflexion humaine, unité divine, trinité, vertus théologales et cardinales, création, en un mot, sur toutes les données de la foi, sont le point de départ d'une nouvelle synthèse où l'on retrouve très peu de chose de l'ordonnance scolastique des idées chrétiennes. L'apparence explicative de cet ordre mathématique, le caractère encyclopédique de l'éducation qu'il suppose, font, sur les thèses traditionnelles, l'effet d'un véritable dissolvant. Voici que les principes purement logiques, les déductions, les raisonnements, cèdent le pas à une faculté intuitive supérieure, qui perçoit immédiatement ces relations extraordinaires. N'est-il pas vrai que l'unité est l'expression la plus parfaite de l'essence divine? La triade, celle des trois personnes en Dieu et des vertus théologales? L'hebdomade, le signe réel de l'universalité des choses créées dans leur perfection? Et de là découlent d'infinies conséquences qui transportent dans ces régions si élevées de l'esprit que l'air menace trop souvent de s'y raréfier. Quelle intelligence n'eût été éblouie par ces perspectives infinies ouvertes sur la

1. Sur la mystique mathématique de Josse Clichtoue, voyez CLERVAL, *op. cit.*, p. 66 ssq.; sur celle de Charles de Bovelles, voyez DELARUELLE, *op. cit.*, p. 87 sq.

nature même des objets suprasensibles de la foi?

Et pourtant, cette étape mystique ne satisfait pas encore absolument Lefèvre et son groupe. Dans la préface de la *Theologia vivificans*, il avait écrit, en pensant à Denys l'Aréopagite : « La lumière éclate d'autant plus qu'on est plus près du soleil. Les saints Évangiles doivent donc obtenir le plus grand respect et la plus grande autorité... De même, ceux qui suivent immédiatement les apôtres ont d'autant plus d'autorité qu'ils en sont plus près... Pour s'appliquer aux études divines, il faut l'attention, la dévotion, la piété, le sens religieux, le respect, l'humilité qui aident et qui ouvrent l'esprit. Ceux qui n'ont pas ces sentiments deviennent pires par l'étude des choses saintes. » La vraie source de la science sacrée n'est donc, en définitive, ni chez Aristote, ni chez Denys de l'Aréopage. Ni la logique ni la mystique ne constituent la théologie authentique, le savoir surnaturel dont l'éclat commence à éclipser, dans l'esprit de Lefèvre, toutes les constructions de l'esprit humain. C'est aux saints Évangiles qu'il faut recourir. Et les moyens qu'on doit employer à les comprendre ne sont pas les brillantes facultés qui attirent l'applaudissement des hommes. Ce sont des qualités surnaturelles et des vertus, sans lesquelles la vérité reste un livre clos, bien plus, devient un instrument de corruption et de condamnation. Le cercle moral rompt le cercle mystique. Un nouvel horizon s'ouvre devant le voyageur. Par delà les hautes spéculations dans lesquelles il arrive à l'esprit de se perdre, l'intelligence éthique et pratique découvre la cime suprême, les Livres saints. Dès lors commence pour Lefèvre une étude assidue de la Bible qui ne finira qu'avec sa

vie. Il y apporte naturellement beaucoup de ses préoccupations antérieures. Mais il s'accorde à reconnaître à la Parole de Dieu le caractère unique de source de la doctrine. De plus, chez lui s'accentue de jour en jour le sens du contraste perçu entre le livre divin et les sciences humaines, en même temps que le sentiment de sa trop fréquente inefficacité pratique. La première œuvre où se révèlent ces idées est le *Quincuplex Psalterium,* publié en 1509. Il l'avait composé l'année précédente, à Saint-Germain, sous les yeux de l'abbé Guillaume Briçonnet, le futur évêque de Meaux. La préface est un vrai cri de joie, comme celui d'un homme qui aurait découvert un nouveau monde. Jusqu'alors, les mathématiques et la philosophie, Aristote et Euclide, s'étaient disputé les réflexions de Lefèvre. Il avait groupé autour de lui de nombreux et dévoués disciples. Il goûtait les douceurs de la célébrité. Mais toutes les jouissances que lui avaient procurées les sciences profanes lui paraissent maintenant un pur néant, auprès de la souveraine félicité qui récompense l'étude des saints Livres. Il avait enfin trouvé la véritable nourriture de son âme. Sans elle, il n'était pas de vie surnaturelle possible. Pourquoi ces monastères d'où toute ferveur avait disparu? Pourquoi cette extinction presque complète de la religion? Ce culte tout entier tourné vers la matière, tandis que les intérêts spirituels étaient délaissés, abandonnés? C'est parce que l'Écriture n'est plus aimée ni goûtée. C'est surtout parce qu'elle n'est plus comprise.

Mais il faut ici laisser parler Lefèvre lui-même. Les mots ont une valeur mystique d'intime confession. « J'ai rencontré quelquefois des religieux qui cher-

chaient leur aliment dans les saintes Lettres. Très souvent je leur ai demandé quelle douceur ils y trouvaient et quelle saveur. Voici comment ils ont presque tous répondu. Quand ils s'arrêtaient à je ne sais quel sens littéral, surtout lorsqu'ils voulaient comprendre les Psaumes, il leur arrivait chaque fois d'abandonner la lecture plus tristes et l'âme déprimée. Alors j'ai commencé de penser à part moi, que ce sens littéral n'était peut-être pas le vrai sens, mais qu'il advenait ici ce que de méchants apothicaires font souvent avec les simples. On prenait une chose pour une autre, un sens pour un autre sens. Aussi me suis-je reporté tout de suite à nos chefs, je veux dire les apôtres et les prophètes, qui, les premiers, ont confié aux sillons de nos âmes les sciences divines et ouvert la porte du sens littéral (*litteralem ianuam*) des saintes Écritures. Et il m'apparut alors qu'il y avait un autre sens, celui qui est dans l'intention du prophète et de l'Esprit Saint parlant en lui. C'est celui-là que j'appelle littéral, mais qui coïncide avec le spirituel. Ni pour le prophète, ni pour ceux qui voient, la Lettre n'en présente d'autre. Mais pour ceux qui ne voient pas, et cependant croient voir, un autre sens littéral surgit : celui qui, selon l'Apôtre, tue et va contre l'Esprit, celui que les Juifs suivent encore aujourd'hui. Aussi en eux se vérifie maintenant la prophétie : leurs yeux seront aveuglés, pour qu'ils ne voient pas. Ce sens ils l'appellent littéral. Mais ce n'est pas celui du prophète, c'est le sens de quelques-uns de leurs rabbins, pas autre chose... En conséquence de tout cela, je crois qu'il y a un double sens littéral. L'un, improprement dit. est celui des aveugles et des gens à courte vue, qui entendent les choses divines d'une façon

toute charnelle et les soumettent au changement. L'autre, véritable, est celui de ceux qui voient et sont illuminés par l'Esprit. »

La nouveauté de ces remarques consistait précisément à confier la vraie intelligence des Écritures à une catégorie bien nette de fidèles, les voyants, les illuminés. Le moyen âge avait affirmé souvent la nécessité de cette lumière intérieure qui seule donnait le sens des paroles divines. Mais il n'avait pas, dans l'enseignement orthodoxe, distingué et opposé, comme deux classes et deux castes, les privilégiés de l'esprit et les déshérités de la grâce. Il n'avait pas surtout affirmé qu'il pût y avoir incompatibilité entre le sens qui était dans l'intention de l'écrivain sacré et celui de la lettre. Lefèvre devait toute sa vie rester fidèle à ces principes et les faire prévaloir dans le petit cercle mystique et réformateur dont les étapes successives furent Meaux, Strasbourg et Nérac. Mais le point essentiel de toutes ces idées, qui allait faire de lui le précurseur du mouvement calviniste, était la conception qu'il se faisait de la valeur morale des Livres saints. Elle le conduira bientôt à ces traductions partielles des Évangiles, à ces commentaires sans cesse renouvelés, qui feront jaillir dans bien des esprits l'idée d'une opposition irréductible entre l'état de l'Église et la vraie doctrine chrétienne.

La même vision, plus aiguë encore, domine l'œuvre essentielle de Lefèvre en ce domaine, le *S. Pauli Epistolae XIV ex vulgata éditione, adjecta intelligentia ex graeco, cum commentariis,* qui parut en 1512. Il corrigeait assez souvent la Vulgate d'après le texte grec, sans que l'on pût cependant considérer son œuvre comme une véritable traduction. Il faisait

suivre le commentaire de chaque chapitre d'une *Examinatio nonnullorum circa literam,* consacrée spécialement à l'explication textuelle. Mais, ce qui domine tous ces détails, c'est la façon dont il considère l'œuvre de l'Apôtre. « Paul, écrit-il dans la dédicace, n'est qu'un instrument. Vous cherchez en moi, dit-il lui-même, la preuve que le Christ parle en moi. C'est ici, en effet, que se trouve la doctrine du Christ et non celle d'un autre. Il s'ensuit donc que ceux qui l'étudieront, puiseront avec joie de l'eau à la source du Sauveur, comme s'exprime l'oracle divin. C'est là cette partie de la doctrine dont il est dit dans Osée : J'ai mieux aimé la science de Dieu que les holocaustes. Or, si Paul est simplement l'instrument de cette divine sagesse, que peuvent être tous ceux qui l'ont suivi, si toutefois ils sont quelque chose? Rien, sinon des instruments subalternes sans force et sans vertu, ou pour mieux dire, encore moins qu'un instrument quelconque. Toutefois, c'est encore une grande chose, dans ces conditions-là, d'être un instrument subalterne, et moins qu'un instrument subalterne, puisque l'on surpasse ainsi de beaucoup les forces humaines. Ceux donc qui entreprendront cette lecture dans des sentiments pieux, ce n'est pas Paul ni aucun autre, mais le Christ et son très excellent Esprit, qui leur feront faire des progrès dans la piété [1]. »

Ici reparaît nettement chez Lefèvre cet individualisme de la renaissance qui se complaît dans la considération des personnes bien plus que dans la contemplation des doctrines. Ce qui fait la valeur suprême des saints Livres, c'est que le Christ y parle directe-

1. J'emprunte la traduction de ce texte à HERMINJARD, *Correspondance des Réformateurs*, I, p. 7 sq.

ment au fidèle. Il l'instruit lui-même dans la vraie piété. Il est le prédicateur unique dont toutes les paroles sont des paroles de salut pour les âmes bien disposées. Et ce n'est pas seulement au sens des mystiques du moyen âge que Lefèvre conçoit cet échange de conversations et ce commerce intime du chrétien et du Christ dans l'Écriture. Il attribue à la personne même du Sauveur une valeur particulière, qui dépasse toute pédagogie extérieure, qui ressemble, avec d'autres proportions, à cette dilatation des puissances dont notre vie intime s'enrichit au contact des hommes supérieurs. Il n'importe guère de professer tel ou tel système philosophique sur l'union dans le Christ des deux natures. Il suffit d'accepter sur ce point ce que l'église nous enseigne. Mais cette acceptation n'est pas en elle-même productrice de piété. Elle n'engendre pas une vie vraiment chrétienne. Il en va tout autrement de la familiarité que l'Évangile nous permet d'avoir avec le Sauveur. L'action mystérieuse de sa personne vient changer nos cœurs et servir de nourriture à nos âmes. Cette image que Lefèvre emploie souvent, cette conception de la foi comme une alimentation surnaturelle, comme une assimilation de la personne toute sainte du Christ à notre humanité pécheresse désagrège nettement le caractère social de l'institution chrétienne et menace en ses assises les plus reculées l'idée même de l'Église enseignante.

Les disciples de Lefèvre amplifiaient ce mouvement et lui donnaient sans tarder le caractère d'opposition aux enseignements habituels de l'École. « Et maintenant, disait Josse Clichtoue dans un de ses sermons, qu'on me permette de toucher en passant à la malheureuse destinée de notre époque, et de gémir en parti-

culier sur les labeurs trop peu féconds de ceux qui se livrent à l'étude et à l'enseignement des saintes Lettres. Ils laissent de côté la sainte Écriture ; ils négligent les écrits les plus autorisés des Pères et se livrent tout entiers à des gloses moins utiles dont, jour et nuit, ils tirent de nouveaux développements. Ce qu'ils en tirent, ils le proposent de façon agressive dans leurs discussions. Et le plus souvent, il se trouve que leurs conclusions sont bien loin de la vraie piété et de la vraie sincérité, à tel point que leur absurdité choque leurs auditeurs. Ils vont jusqu'à traiter de bassesse et de pauvreté d'esprit le fait de citer, dans l'argumentation, l'autorité de l'Écriture ou de quelque docteur ecclésiastique pour appuyer quelque doctrine [1]. » Il ne suffit point à Clichtoue de signaler les errements de ses contemporains dans le domaine de la théologie. Il travaille, suivant le programme qu'il propose à la science sacrée, à faire connaître ces Pères et ces Docteurs. Il publie en particulier les commentaires de saint Cyrille sur saint Jean, traduits par George de Trébizonde, puis les Allégories sur les deux Testaments de Hugues de Saint-Victor. Plus tard, il entreprend de compléter l'œuvre de saint Cyrille, en suppléant, pour les textes qui manquent, par des passages

1. « Caeterum hoc loco miseram nostrae tempestatis sortem paucis deplorare libet, et eorum potissimum qui in sacrarum litterarum agone palaestraque versantur, indolere minus fructuosos labores, quod praetermisso S. Scripturae studio, neglectis item receptissimis et aliorum divinoloquorum Patrum scriptis, ad glossemata quaedam minus utilia se transferunt et in illis evolvendis totos dies ac noctes conterunt. Que ex his hauserunt in congressionibus certatim adducunt, a pietate religionis et synceritate plerumque abhorrent, et ipsos interdum nimia absurditate auditores offendunt. Ut illud ignominiae ascribant et pingui inertique ingenio, si quis inter argumentandum authoritatem ex Scriptura aut Doctore ecclesiastico in suae ratiocinationis fulcimentum adducat. » *Apud* Clerval, *op. cit.*, p. 68.

choisis de saint Augustin et de saint Jean Chrysostome. Il mêle assez souvent l'apocryphe à l'authentique et défend, par exemple, Denys l'Aréopagite contre ceux qui l'attaquent. Mais ces erreurs de détail ne font point préjudice au mouvement de retour vers les anciens écrivains ecclésiastiques.

Il sait du reste fort bien déterminer quelle valeur il faut attribuer à leurs dires. Saint Cyrille ou saint Ambroise, saint Bonaventure ou saint Thomas ne doivent pas être crus sur parole. « L'autorité de ces auteurs est grande, lorsqu'elle s'appuie sur des preuves solides et y puise sa force. Mais lorsqu'ils ne font qu'énoncer un principe purement et simplement, alors on ne doit déférer à leurs propos que dans la mesure où le permettent la raison et des preuves assurées. Je n'ai point fait serment d'accepter les dires de saint Thomas et de saint Bonaventure, de façon à les recevoir toujours comme des oracles ou des enseignements de l'Écriture, en mettant de côté toute raison qui pourrait prouver le contraire[1]. » Clichtoue a donc une conception très nette du principe d'autorité dans la science sacrée. Et le seul fait d'énoncer de telles idées dénote chez lui, malgré leur forme toute traditionnelle, un désir de débarrasser la théologie des spéculations qui l'encombrent, sous le couvert vrai ou supposé des grands noms de la tradition.

Malgré leur programme, Lefèvre et Clichtoue furent

1. « Magni certe facienda est, ait, amborum insignium scriptorum jam dictorum auctoritas, ubi rationi solidaeque probationi est innixa et eo munita robore. Quando simpliciter et nude aliquid enunciant. tantum ipsis deferendum est quantum recta sinit ratio et efficax probatio. Neque ipse in Thomae aut Bonaventurae verba juravi, ut quaecumque ipsi dixerint, ea protinus ut oracula aut sacra eloquia recipere debeam, rejecta prorsus omni ratione nitente in contrarium. » *Apud* Clerval, *op. cit.*, p. 75.

assez longtemps avant d'aborder directement l'étude des Évangiles dont ils prisaient théoriquement si haut la valeur doctrinale. Et même avant que Lefèvre en fût venu là, son inséparable devait rompre avec lui, et, sous l'influence de la révolution luthérienne, devenir l'un des défenseurs de la tradition autoritaire prise au sens le plus strict. C'est en 1522 seulement que le maître applique sa méthode aux Évangiles. Sa préface, toujours dans le même ton mystique, célèbre l'heure prochaine où régnera enfin la seule Parole de Dieu. « Le temps viendra bientôt où le Christ sera prêché partout, purement et sans mélange de traditions humaines, ce qui ne se fait pas maintenant ... O Évangile! source de l'eau qui jaillit en vie éternelle, quand régneras-tu dans toute ta pureté? Quand le Christ sera-t-il tout en tous? Quand la seule étude, la seule consolation, le seul désir de tous sera-t-il de connaître l'Évangile, de le faire appliquer partout? Et quand tous seront-ils fermement persuadés, comme nos ancêtres, de ce que cette Église primitive, teinte du sang des martyrs, avait compris, que ne rien savoir, sauf l'Évangile, c'était tout savoir? » Si diversement qu'elles furent accueillies, les idées de Lefèvre se répandaient. Ses controverses avec Érasme avaient un retentissement européen. Du côté de ceux qu'on appelait déjà les Sorbonnistes, tous ces ouvrages étaient évidemment mal reçus. Dans son commentaire sur saint Paul, le novateur n'avait-il pas été jusqu'à soutenir que la Vulgate, telle qu'on la possédait, n'était pas l'œuvre de saint Jérôme? Ses disciples se virent obligés de le défendre. Josse Clichtoue écrivit alors (26 février 1515) une *Apologia in commentarios stapulensis in epistolas Pauli* restée d'ailleurs manuscrite. Mal-

gré ces attaques, Lefèvre devait toute sa vie persévérer dans cette voie. On le retrouvera plus tard. Par ses traductions de la Bible, il creusera le lit où se précipitera le flot de la Réforme française.

Quels furent donc les résultats positifs de ce mouvement pour le développement ultérieur de la théologie? Il faut bien dire qu'il n'apportait, comme élément nouveau, qu'un sentiment. De doctrine précise et de méthode définie, il serait difficile de trouver trace chez Lefèvre ou chez Clichtoue. Les controverses de détail dans lesquelles ils s'enlisent donnent l'impression qu'ils ont perdu le sens de la doctrine en tant que tout systématisé. Les vagues appels à l'Écriture ne servent point à préciser, ni même à critiquer l'enseignement reçu. Ils pressentent qu'il y a autre chose dans les Livres Saints que dans les Sommes du moyen âge. Quant à définir ces données encore inexploitées, ils ne s'y essaient même pas. Vagues désirs de réforme, programme attrayant par sa largeur et son incertitude même, voilà, en définitive, la seule réalité qu'ils voulaient mettre à la place de l'enseignement traditionnel. Sous ce programme pouvaient courir les principes les plus opposés. Clichtoue finit par s'en apercevoir et son évolution ultérieure est instructive à cet égard. Et c'est là ce qui justifie la résistance, étroite, bornée, violente, de ceux pour qui la tradition dogmatique se présentait sous forme d'une autorité fixe et immuable. Toucher à cette autorité, c'était ruiner la science sacrée par la base. Pouvait-on consentir à un pareil sacrifice pour satisfaire un sentiment? Et les conséquences immédiates du retour à l'Évangile sans autre garantie qu'un vague sens catholique ne suffisaient-

elles point à éveiller les soupçons même des esprits les moins prévenus? De là cette opposition acharnée de la Sorbonne contre ces nouveautés. Du reste Érasme lui-même n'était pas moins sévère pour Lefèvre. Le ton mystique de son enseignement, son défaut d'idées claires, son manque de sens critique n'étaient guère faits pour lui agréer. Il le lui fit sentir et leurs amis communs eurent grande peine à les rappeler à la modération. Pourtant le sentiment dont Lefèvre avait vécu devait lui survivre. Si Briçonnet, Roussel, Marguerite de Navarre restent à peu près fidèles au sentimentalisme mystique de leur maître, Farel et bientôt Calvin, aiguillonnés par la situation générale de l'Église, tireront de son principe les dernières conséquences. Ce sera la triste revanche des Sorbonnistes.

V

Un lien beaucoup plus lâche, semble-t-il, rattache le mouvement de l'humanisme théologique en Allemagne aux initiateurs italiens. Et cependant l'on peut, ici encore, percevoir l'influence directe de Pic de la Mirandole. Pendant son second voyage à Rome, en 1491, Jean Reuchlin rendit visite, à Florence, à l'illustre philosophe. Il se mit aussi en relations avec Marsile Ficin. Si les rapports personnels du savant allemand avec l'un et l'autre paraissent avoir été superficiels, les idées de Pic, son essai d'encyclopédie philosophico-religieuse, la valeur qu'il attribuait à la Kabbale et aux spéculations des exégètes

juifs, ne furent certainement pas sans exercer une action profonde sur son esprit. Or, dans les pays de langue germanique, Reuchlin va représenter, pour les admirateurs de l'antiquité et les partisans de la « Nouvelle Science », toutes les tendances vers un renouveau des Lettres sacrées. C'est autour de lui que se grouperont les ennemis des « Hommes obscurs », poètes, littérateurs, philologues, tout aussi bien que théologiens proprement dits. Il sera le premier à entreprendre l'étude scientifique de l'hébreu. Par là il attirera l'attention sur le texte original de la Bible. Attaqué sur le terrain même de la théologie, il se défendra vivement et avec lui les idées qu'il représente. La querelle qui le rendit célèbre est donc un vrai miroir, où l'on peut saisir le progrès de ces idées nouvelles et leurs formules caractéristiques.

Tout le mouvement et tout le bruit qui se font autour de Reuchlin représentent l'aboutissement d'un travail antérieur déjà long. La renaissance de l'antiquité classique avait dès lors fait plus d'une conquête en Germanie. Dans quelques universités, à Vienne, à Tubingue, à Erfurt, à Heidelberg, même à Cologne, l'étude et l'imitation des auteurs anciens se répandaient chaque jour davantage. Cet humanisme précoce n'était pas sollicité spécialement par les problèmes théologiques. Il préparait cependant les esprits à sentir les différences profondes qui séparent les idées de l'antiquité et les conceptions du moyen âge. Celles-ci produisaient alors leurs derniers fruits sur le terrain de la philosophie et de la science sacrée. Un suprême conflit y maintenait l'activité intellectuelle. Dans les limites de l'opposition du réalisme et du nominalisme, mais en rétrécissant encore

le champ des problèmes, la *via antiquorum* et la *via modernorum* se disputent les esprits. Il s'agit de savoir s'il faut attribuer une réalité vraie et absolue à toutes les quiddités dans lesquelles se résolvent, à l'analyse, les êtres de la perception immédiate. Les anciens admettent cette réalité. Les modernes la combattent en vertu du principe qui fait le fond unique du système : on ne doit pas multiplier les êtres sans nécessité. D'incessantes controverses déterminent l'application du principe à tous les cantons de la philosophie et de la théologie. Mais par la force des choses, elles arrivent à subtiliser leur objet et à se perdre en fastidieux développements.

Avec ces productions unilinéaires de l'esprit scolastique contrastaient, par la multitude de données nouvelles et fraîches, les théories que Reuchlin allait développer d'abord dans le *De Verbo mirifico* (1494), puis, beaucoup plus tard, dans le *De Arte cabalistica* (1517). Le savant commence par donner un résumé de la philosophie ancienne à seule fin de démontrer l'incapacité de la raison à résoudre le problème de l'univers. Thalès veut tout expliquer par l'eau ; Épicure, par le vide ; Empédocle, par les quatre éléments ; Aristote, par la matière sans forme. Mais ces mots de l'énigme ne font que détruire, par leur diversité même, la confiance qu'on pourrait avoir en la sagesse humaine. C'est donc ailleurs qu'il faut s'adresser. Et voici Moïse, dont le savoir vient d'une tout autre source, de l'Esprit de Dieu lui-même, qui soulève, autant qu'il est possible, le voile du mystère. Tandis que les choses sensibles ont leur domaine parfaitement déterminé, les choses spirituelles nous ouvrent un nouveau monde dont l'explication ne peut

venir des sens, mais est renfermée exclusivement dans la science de l'Être spirituel par excellence, Dieu. Or, ici, nouveau problème. Comment cette science pourra-t-elle devenir communicable à l'homme? Quel intermédiaire sera capable de transmettre le savoir du Créateur à la créature? Ce rôle est celui du Verbe, de la Parole de Dieu. La façon dont le Verbe nous le révèle traduit sa nature. Mais il faut bien entendre les expressions dont il se sert. C'est pourquoi l'on doit recourir à la méthode de la Kabbale qui, seule, nous livre les secrets renfermés dans les noms divins. Et Reuchlin s'ingénie à retrouver tous les dogmes chrétiens dans les moindres lettres du texte sacré. C'est ainsi, par exemple, que, suivant lui, le mot qui, au début de la Genèse, exprime la création, ברא, renferme en ses trois lettres toute la Trinité, le Père אב, le Fils בן, l'Esprit רוח. Une telle exégèse ne demandait que de l'ingéniosité et dérivait rapidement en un pur mécanisme. Reuchlin, suivant l'exemple de ses modèles juifs, ne montrait aucune réserve et épuisait jusqu'aux plus absurdes combinaisons. Le *De Verbo mirifico* du reste ne lui suffit pas. Longtemps après, le *De Arte cabalistica* renouvela, en multipliant les applications de la Kabbale, la doctrine du premier ouvrage.

Malgré la parfaite déraison du système appliqué par le savant hébraïsant, les faits nouveaux qu'il mettait en lumière, les textes dont il donnait souvent un commentaire littéral vraiment approfondi, les idées mêmes qu'il remuait, ne pouvaient laisser les théologiens désintéressés. Malheureusement c'est par le petit côté que la question fut abordée. Les docteurs de Cologne, en mêlant des remarques et des critiques

très justes à leur thèse, soutinrent d'une façon générale que toute la littérature juive, inspirée par la haine du nom chrétien, devait être rejetée comme nuisible du champ des études sacrées. La conséquence était qu'il fallait détruire tous les ouvrages de ces talmudistes, dont le but, avoué ou secret, était la destruction de la foi. Et dès lors commença la campagne d'injures dans laquelle les partisans de Reuchlin répondirent aux calomnies des théologiens de Cologne par des calomnies plus atroces encore. Louvain et Paris s'étaient solidarisés avec Cologne. Aussi les coups qui tombaient sur les théologiens atteignaient souvent la théologie elle-même. Des esprits comme Ulrich de Hutten ou Mutian n'étaient pas faits pour reculer devant la tradition scolastique. Ils la personnifièrent avec trop de succès dans ces lettres des « Hommes obscurs », dont le retentissement fut énorme. Le ridicule dont ils couvraient les hommes retomba sur la science sacrée. Et bientôt il n'y eut plus en Allemagne un esprit prétendu éclairé qui ne se déclarât l'ennemi des théologastres.

Pourtant quelques questions de principe se posèrent alors, qui donnent à quelques-uns des écrits de cette triste querelle une importance plus durable. Indirectement au moins la Bible s'y trouvait intéressée. Il s'agissait de savoir si les humanistes pouvaient employer les écrits rabbiniques à l'explication des Livres saints. Les partisans de Reuchlin étaient ainsi amenés à faire des comparaisons entre les divers textes de l'Écriture. En effet, pour convaincre les Juifs de façon décisive, ne devait-on pas employer la lettre de la Bible telle qu'ils l'admettaient ? Dès lors il fallait

partir du texte hébreu, le comparer avec les versions grecque et latine et ne pas hésiter à marquer les erreurs de ces dernières. L'un des principaux défenseurs de l'humaniste allemand donna de ces idées un exposé très net et décisif. Le franciscain Pietro Galatino, hébraïsant de mérite, protégé du cardinal Lorenzo Pucci et bien vu de Léon X lui-même, composa, en 1516, à Bari, douze livres de dialogues pour défendre Capnion contre son principal adversaire, le dominicain Hochstraten. Ce sont, dit-il dans sa dédicace, les sollicitations de plusieurs cardinaux et de puissants princes qui l'ont décidé à composer cet ouvrage. Or, Galatino n'essaie même point de dissimuler sa pensée sur la valeur comparée des différents textes de l'Écriture.

« Tout ce que j'emprunterai aux livres des Juifs, écrivait-il, je m'efforcerai de le translater en notre langue, pour autant que le permet notre parler latin, de telle sorte qu'ils ne puissent repousser la vérité ou oser soutenir la fausseté de ces textes. Aussi, en traduisant les passages du Livre sacré, quand je trouverai des différences entre nos manuscrits et ceux des Juifs, je ne suivrai ni les Septante, ni tout autre interprète. Mais je m'efforcerai de rendre en notre langue la vérité du texte hébreu. De cette façon j'enlèverai à ces Juifs menteurs tout subterfuge et je corrigerai, pour le plus grand bien de notre foi, des passages très nombreux et presque infinis de la sainte Écriture qui se trouvent faussés et corrompus, tant chez les Latins que chez les Grecs, par suite des injures du temps ou par la faute des copistes. La vérité chrétienne en effet brille chez les Hébreux d'un éclat beaucoup plus net et plus parfait que dans nos éditions soit grecque,

soit latine. Je ne doute pas que beaucoup ne m'attaquent à ce sujet. Mais ce sont ceux-là surtout qui ne font rien qui attaquent les autres et blâment tout ce qu'ils ignorent. » La question des textes était nettement posée. Tous les problèmes théologiques qu'elle suscitait ne devaient plus disparaître de longtemps du champ de la controverse.

Mais la conception même de la science sacrée ne devait pas rester hors de cause. L'un des plus grands reproches que les docteurs de Cologne adressaient à Reuchlin était que, n'étant pas théologien, il s'était cependant mêlé de théologie. L'érudit auteur des *Rudimenta hebraïca* avait paru tout d'abord sensible à ce reproche. Il protesta, dans des lettres à ses deux adversaires, Arnold de Tongres et Conrad Koellin, n'avoir point voulu empiéter sur un domaine qui lui était étranger. Mais ses amis ne furent point de son avis. A cette prétention de monopole ils répondirent par les attaques les plus vives contre la façon d'entendre la science de l'Écriture dont les maîtres de Cologne se targuaient d'être les seuls représentants authentiques. Bien plus. Ils leur opposèrent l'idéal théologique qui s'élaborait au sein de l'humanisme et formait un violent contraste avec ces prétentions. Il n'est pas un des pamphlets, si nombreux, des reuchliniens, dans lequel on ne retrouve, plus ou moins développée, l'affirmation de cet idéal. Tous ces traits épars finirent par aboutir à un véritable programme. On le trouve dans la préface d'une traduction d'un dialogue de Lucien, *Les Pêcheurs*. L'auteur n'était autre que le célèbre patricien de Nuremberg, Wilibald Pirckheimer, dont les sympathies savantes s'étaient déclarées, dès la première heure, en faveur de Reu-

chlin [1]. Il s'adressait à un autre savant, Laurent Behaim, et lui exposait les principes suivant lesquels, à son avis, devait se constituer une saine et véritable théologie.

Les plus grands ennemis de la vertu et du bien, dit Pirckheimer, sont ceux qui considèrent la sagesse et la bonté comme leur propre privilège et qui barrent la route aux vrais gens de bien. Et c'est là la première condition pour être un faux théologien. Car il en est de faux. Ils se donnent les apparences du savoir en entassant raison sur raison, qu'elles se rapportent ou non aux questions traitées. A cette chaîne de déductions ils attribuent un caractère sacré, et quiconque ose contester leur valeur se voit immédiatement en butte aux pires injures. Il est sur-le-champ traité d'hérétique. Heureux, quand les condamnations officielles ne viennent pas sanctionner les attaques de ses adversaires. Le caractère combatif et polémique ne convient donc point à la science sacrée. Or ce caractère est la conséquence même de la méthode employée par les derniers scolastiques. Celui qui s'appuie exclusivement sur la raison pour déterminer le sens et l'extension des vérités de foi en vient à considérer ses propres raisonnements comme faisant partie de la révélation. Il s'identifie avec la vérité dont il croit être le seul véritable et authentique héraut. Et c'est ainsi, ajoute Pirckheimer, qu'un juif comme Pfefferkorn, l'initiateur des attaques contre Reuchlin, finit par représenter pour bien des esprits, l'orthodoxie et la vraie foi, tandis qu'un savant comme son adversaire, parce qu'il n'a jamais prétendu à l'infaillibilité, se voit convaincu d'a-

1. *Luciani Piscator*..... Bilibaldo Pirckeymero..... interprete. Ejusdem Epistolas Apologetica. Publié à Nuremberg sous la date de 1517.

vance d'erreur et de pertinacité. Une méthode qui engendre de semblables situations doit évidemment être condamnée.

A ce portrait du faux théologien Pirckheimer s'empresse d'en opposer un autre. Il voudrait voir réaliser une réforme complète des études sacrées dans laquelle joueraient un rôle essentiel et la culture scientifique et la culture morale. Pour lui, morale et science sont en effet indispensables l'une à l'autre. Pour bien comprendre les choses de Dieu, il est nécessaire de pratiquer ses préceptes. C'est là une condition préalable hors de laquelle on ne peut se placer. L'esprit ainsi formé moralement abordera ensuite l'étude de la Bible. Elle est le centre d'où tout part, la source d'où tout dérive. Mais elle ne suffit pas à faire un théologien selon l'idéal humaniste. « Celui qui se croit digne du laurier théologique ne doit rien ignorer des sciences. Il faut qu'il se distingue par la prudence, l'éducation et l'expérience pratique, de telle sorte que tous le considèrent comme un homme d'un savoir et d'une sagesse éprouvée... Mais avant tout qu'il soit franc de tout vice et riche en vertus, afin qu'on ne puisse pas lui reprocher de mettre sa vie en contradiction avec sa doctrine. » Le vrai théologien doit donc connaître non seulement les Livres saints, mais encore la philosophie, la philologie et les sciences de la nature. Car Dieu se reconnaît en toutes ses œuvres. Il n'est pas une donnée de l'intelligence qui ne puisse servir à nous révéler quelqu'un de ses attributs. La science de Dieu devrait être l'omniscience. De là l'obligation pour le théologien de ne rien négliger de ce qui élargit à l'infini la science sacrée et de ce qui fait d'elle la reine du savoir.

L'œuvre du patricien de Nuremberg eut un très grand succès. Érasme lui-même ne trouvait à y reprendre que la liste des théologiens partisans de Reuchlin dont Pirckheimer avait cru devoir l'agrémenter. Ses adversaires lui reprochèrent de parler de choses qu'il ne connaissait point. Pourtant le portrait qu'il avait tracé répondait trop bien aux secrètes tendances du temps pour ne pas donner corps aux vagues aspirations qui travaillaient les intelligences. C'est tout à la fois la force et la faiblesse de ce programme. Il aiguisait l'appétit de nouveauté sans le satisfaire en rien. Les deux idées essentielles qu'il y développait, la nécessité de joindre la vertu et la science, l'obligation de cultiver tout le champ des connaissances humaines, n'étaient pas étrangères à la grande tradition scolastique. Mais elles n'apportaient ici aucun élément positif, aucune donnée réelle et vraiment scientifique. Elles signalaient même le caractère incomplet, éphémère et provisoire de tentatives comme celles de Reuchlin. Ici donc régnait encore l'incertitude. Les tendances encyclopédiques que les humanistes avaient héritées de leurs maîtres italiens pouvaient ouvrir des perspectives et des espérances. C'était leur seul résultat pratique. Chez Pirckheimer il y avait encore d'autres présages. Les protestations contre le monopole dont la science sacrée était l'objet de la part de certains théologiens menaçaient directement l'organisation de l'enseignement des sciences sacrées telle qu'elle existait alors. La *licentia docendi* n'était pas pour lui un brevet d'infaillibilité et par son exemple, il montrait qu'un laïque pouvait prétendre à dire son mot en ces questions. Or son exemple ne devait pas être perdu.

La querelle de Reuchlin avait intéressé tous les cercles de littérateurs aux questions théologiques. Mais ces esprits, si cultivés qu'ils fussent, ne pouvaient guère saisir que les côtés généraux de la science sacrée. Beaucoup même n'y prenaient qu'un intérêt formel. Il en fut tout autrement de quelques théologiens de profession, fidèles à l'esprit de la véritable tradition médiévale, mais tout aussi sensibles aux défauts de l'enseignement sacré qu'ils voyaient trop fleurir autour d'eux. « Le plus grand nombre des théologiens, écrivait alors Barthélemi Arnoldi, d'Usingen, le maître, puis l'adversaire de Luther, remplissait ses livres et ses discussions de ces choses qui sont du ressort des maîtres de la faculté des arts, bien plutôt que de la faculté des sciences sacrées. Il eût bien mieux valu que les théologiens les empruntassent aux artistes que de se livrer eux-mêmes à cette investigation. Car, disputer de l'être et de l'essence, de l'acte et de la puissance, du mouvement et du temps, des facultés de l'âme, des relations et des corrélations, enfin des universaux et des prédicaments et choses du même genre n'est pas l'affaire des théologiens, mais des artistes. Et pourtant leurs livres en étaient pleins. Ils ont tellement mêlé l'eau dans le vin de la théologie, que celle-ci en a perdu sa saveur native. On s'est éloigné des sources et par d'insensibles filets, on est arrivé à des mares stagnantes. » Il était impossible de faire une critique plus vive et plus vraie des habitudes de penser des théologiens. Mais, comme Arnoldi l'ajoute lui-même, toute représentation à ce sujet n'avait guère chance d'attirer l'attention.

Quel était donc le remède à cette décadence? Fal-

lait-il abandonner la méthode traditionnelle et chercher de nouvelles voies? Le professeur d'Erfurt n'était point de cet avis. L'usage de la philosophie dans la science sacrée n'est pas, de soi, chose condamnable. Pour mieux comprendre l'enchaînement des vérités de foi, pour saisir leur rayonnement dans le domaine de la nature, il faut de toute nécessité recourir aux enseignements des philosophes. Certes ils ne sont pas infaillibles. Tous, Aristote le premier, se sont trompés, et parfois grossièrement. Mais les vérités essentielles qu'ils ont énoncées forment comme un cadre nécessaire de la révélation. Celle-ci se trouve dans les Livres saints. Elle a été exposée par les Pères qui, précisément, se sont servi des données de la philosophie pour la rendre accessible à toutes les intelligences, pour en tirer les conséquences qu'elle renfermait, pour l'approprier, en un mot, à l'esprit humain. Répudier les découvertes de ces hommes serait une folie. Mais encore une fois, la science sacrée ne doit pas oublier ses sources vraies. D'autre part, il est bien d'exposer la vérité en beau langage. Mais pourquoi sacrifier la vérité à l'art de bien dire? Les humanistes qui placent toute la valeur de la science et de la théologie elle-même dans sa forme seule sont donc de ceux qui lâchent la proie pour l'ombre. *Sermo propter res, non res propter sermonem.* Cette mise au point des prétentions des « poètes » complétait judicieusement la critique que Barthélemi Arnoldi venait de faire des fausses pratiques des théologiens.

Les poètes, en effet, et particulièrement le groupe d'Erfurt, Mutian, Eoban Hessus, Crotus Rubianus, Euricius Cordus, faisaient trop volontiers marché du

fond et mettaient trop facilement la science tout entière dans l'art d'écrire. Ils avaient pris aux humanistes italiens cette indifférence absolue à l'égard du vrai qui aboutissait assez souvent au mépris de la religion elle-même. Quand on les vit se ranger unanimement aux côtés de Reuchlin et manifester leurs sentiments dans des œuvres comme les *Epistolae obscurorum virorum,* il ne fut pas difficile de prévoir le conflit qui allait, pendant de longues années, opposer l'antiquité profane et les habitudes de penser du moyen âge comme choses absolument inconciliables. C'était là l'un des problèmes essentiels dans lesquels tout le siècle allait se débattre. Comment concilier la foi chrétienne et la culture antique? Quel moyen d'harmoniser les croyances des ancêtres, avec cette foule d'idées nouvelles qui surgissaient du passé et s'imposaient par leur beauté au sentiment et à l'esprit? Le camp des poètes avait trouvé à toutes ces questions une réponse radicale. Le moyen âge est la « barbarie ». Les théologiens qui en perpétuent la tradition sont des « hommes obscurs », des ignorants et des apôtres de l'ignorance. La science qu'ils cultivent participe aux qualités qu'on leur attribue. De là violente opposition des poètes à toute systématisation des idées religieuses. La passion antithéologique qui les anime va tenir en éveil leurs adversaires et créer un fossé que bien peu franchiront, pour l'instant du moins, entre la science sacrée et les divers cantons du savoir naturel.

L'humanisme germanique, en son développement, comprend donc en son sein diverses tendances qui se différencieront peu à peu et qui dès lors offrent chacune son caractère particulier. Les poètes sont les

ennemis irréductibles des « théologastres ». Les savants, philologues ou philosophes, demandent une extension de l'idée de théologie qui rattache tout le cycle des connaissances humaines à la science sacrée. Les théologiens que la culture antique a touchés veulent un retour à la vraie et traditionnelle méthode qui donne du dogme une expression coextensive à tout le savoir humain. Mais ces tendances diverses sont mêlées non seulement dans la société. Elles entrent en conflit souvent dans un même esprit et fondent leurs courants en des proportions indéfiniment variables. Ce que tous réclament unanimement, c'est une réforme. De donnée positive réelle qui soit vraiment neuve, il n'est pas question. L'accent même n'est pas encore placé sur l'idée du retour aux sources authentiques de la révélation. Les constructions d'un Reuchlin étonnent par l'entassement des matériaux inédits. Mais leur logique est trop grammaticale, leur ordonnance trop purement verbale pour exercer la moindre action sur des esprits façonnés malgré tout par l'aristotélisme. Absolument dénué d'idées génératrices, l'humanisme allemand se perd, lui aussi, en des critiques purement négatives qui ne laissent point subsister les valeurs religieuses du passé et ne sont pas capables d'en créer de nouvelles. De là cet aspect anarchique des premières années du siècle dans le domaine de la science sacrée. Pour l'effacer il faudra toute une révolution.

CHAPITRE QUATRIÈME

PHILOSOPHIA CHRISTI.

L'esprit ne vit pas seulement de négations. L'attitude purement critique de l'humanisme vis-à-vis du passé ne pouvait constituer un élément durable de mouvement intellectuel. Il est vrai que dans ces négations se trouvaient incluses des tendances et des directions réelles. Mais elles étaient si étroitement liées à la critique, qu'il était difficile de les en séparer et de leur attribuer une valeur indépendante. Même les quelques données positives que le nouveau courant apportait avec lui, présentaient, au premier abord, un aspect destructeur. Ainsi, l'autorité générale de l'Écriture, morcelée par la considération prépondérante des auteurs bibliques dans leur personnalité distincte, tendait à se mesurer à l'importance de chacun d'eux. Le moyen âge avait regardé le Livre sacré comme un tout indivisible, dont l'auteur immédiat, Dieu, rejetait dans la pénombre ses instruments humains, prophètes, apôtres, évangélistes. Or, voici que Moïse, saint Paul, saint Jean et tous les autres reprenaient vie et figure. Leur individualité s'accusait dans leur œuvre même, diminuant d'autant, pour les esprits peu raffinés, la part de Dieu. Le côté humain

de l'Écriture divine ressortait en pleine lumière. Autre inconvénient. La doctrine de saint Paul s'énonçait à côté de celle de saint Jean ou de la doctrine de saint Jacques. Les oppositions qui nécessairement surgissaient de là ne pouvaient manquer d'avoir leur retentissement sur la façon même dont les enseignements divins prenaient forme dans les intelligences. Certainement en principe on maintenait l'infaillibilité de l'Écriture. Mais, au détail, elle s'amoindrissait et laissait ressortir trop nettement l'alliage humain qui entrait dans sa composition. Certaines paroles célèbres de Luther sur la valeur de saint Paul ou de saint Jacques sont le fruit naturel de cette individualisation de la doctrine révélée due à l'humanisme.

Il en allait de même pour le mysticisme dont s'inspiraient les représentants les plus authentiques de la nouvelle science. Pic de la Mirandole avait affirmé l'existence d'une lumière spéciale au théologien qui lui faisait saisir la vérité des propositions de foi. Pour Lefèvre d'Étaples, le sens vrai des Écritures était donné dans une illumination qui avait le caractère d'une grâce divine. Au delà de la théologie, telle qu'on l'entendait ordinairement, il y avait donc un vaste champ ouvert à une pénétration spéciale de l'Être divin dont la raison discursive n'était pas l'instrument. Ce champ, les premiers humanistes avaient essayé de le remplir avec les données que leur fournissaient la Kabbale ou Denys de l'Aréopage. Mais voici que le caractère apocryphe de ce dernier se révélait à la critique. Quant à l'ésotérisme juif, il pouvait fournir une distraction passagère à la curiosité des savants. Il était trop loin du courant ordinaire de l'esprit occidental pour s'acclimater jamais définitivement parmi

les spéculations théologiques. Il restait bien de ces élans mystiques une tendance très prononcée à saisir les vérités de foi du côté surtout par où elles favorisaient la piété. Mais ici encore n'y avait-il pas danger de mettre en opposition les formules systématisées de la science sacrée et la liberté d'inspiration de la prière? La théologie affective dont Pic avait parlé pouvait séduire les esprits fatigués de raisonnement et saturés de logique. Par là même, elle discréditait la méthode traditionnelle et livrait les intelligences aux contingences subjectives du sentiment.

De la nouvelle science il ne restait donc que l'affirmation de la nécessité de recourir aux sources originales de la révélation. Ce principe, mis en avant par les humanistes, essayé par Colet, pouvait-il être le point de départ d'un renouveau théologique? Telle était certainement alors la conviction ou plutôt l'espoir d'un grand nombre de bons esprits séduits par la renaissance des lettres profanes. L'extraordinaire mouvement d'idées qui s'était produit à la suite de la découverte de l'antiquité classique n'allait-il pas se renouveler dans le domaine de la science sacrée? L'éloquence reprenait vie avec Cicéron, la poésie avec Virgile. Pourquoi la théologie ne renaîtrait-elle pas avec le texte original des Écritures, avec la réapparition des chefs-d'œuvre de l'antiquité chrétienne? N'allait-on pas retrouver, chez les Pères de l'Église, le secret d'accommoder la forme classique aux idées du Christ? Et la dualité qui se partageait les âmes n'allait-elle pas se résoudre grâce à cet apport de considérations toutes neuves et inédites? D'autres motifs encore attiraient les esprits de ce côté. La haine est tout aussi entraînante que l'amour. Or, ce qui

paraît avoir surtout révolté les hommes de cette génération, c'est la pénétration et peu à peu l'envahissement de la théologie proprement dite par les formules et les méthodes du droit ecclésiastique.

Avec Ockam commence cette invasion de l'esprit juriste dans le domaine tout spéculatif de la métaphysique chrétienne. Tout d'abord modéré et pacifique, il se développe peu à peu. La Somme de Gerson est en même temps théologique et canonique. Puis il prend la place tout entière. Si l'on veut se rendre compte du changement opéré dans la science sacrée par cette évolution, il suffit de lire, entre beaucoup d'autres ouvrages qui lui ressemblent, quelques pages de la *Summa Sylvestrina*, qui valut à son auteur, Sylvestre de Prierio, le titre de Maître du Sacré Palais et le mit ainsi sur le chemin de Luther. Tout d'abord plus de cet enchaînement tant aimé du moyen âge. L'auteur suit l'ordre alphabétique, qui donne à son œuvre l'aspect d'un répertoire. L'on découvre vite, du reste, dans la manière même d'exposer la doctrine, qu'il ne s'agit pas pour lui, de coordonner ou de subordonner les idées. L'important est de les adapter aux décisions du droit et de leur fournir à toutes un extérieur légal. Il faut les voiler de la majesté de la Loi, comme si elles n'avaient plus par elles-mêmes cette vie et cette force qui imposent la conviction. Le Décret, le Sexte, les Clémentines et les Extravagantes, sans compter la Glose et les commentateurs, ont pris la place des pères et des théologiens. C'est de cette façon que discuteront encore les Wimpina, les Tetzel, les Noël Béda et la foule des maîtres et docteurs contre qui la querelle reuchlinienne avait ameuté les humanistes et l'opinion.

On comprend quelle sensation d'intime fraîcheur éprouvaient les esprits, même les moins prévenus, lorsqu'ils passaient, de ce fatras drapé dans le manteau du droit, au réalisme si simple, si pénétrant, si peu codifié de l'Évangile. Ils déploraient, comme faisait publiquement Josse Clichtoue, la malheureuse destinée d'un temps où l'on trouvait encore des gens pour préférer de misérables gloses au texte lui-même de l'Écriture. Ils condamnaient, en invoquant les Pères, l'oubli dans lequel on laissait la Bible, sous prétexte d'étudier les auteurs des commentaires les plus célèbres. Ce qu'ils retrouvaient tout d'abord, dans le livre sacré, ce n'était pas précisément une doctrine, c'était un exemple; ce n'étaient pas des auteurs, c'étaient des hommes. « Les paroles de l'apôtre, disait encore Clichtoue, respirent la flamme très ardente de l'amour divin, dont tout son cœur était embrasé. »

Par les voies les plus diverses, tous les esprits qui réfléchissent s'orientent donc vers le Livre Éternel. Les uns y cherchent les sources de la vie spirituelle qu'ils ne sentent plus dans les dévotions séculaires et les pratiques de la piété médiévale. Ils comptent retrouver dans la Parole de Dieu le moyen d'entretenir ce dialogue intérieur de l'âme avec son créateur, qui fut le grand souci, la fin suprême des aspirations mystiques du monachisme en ses plus authentiques représentants. Les autres s'attachent à la doctrine. Ce sont des enseignements dogmatiques plutôt que des prières que requièrent leurs intelligences. Mais les traités où la scolastique se meurt ne leur offrent que la paille battue des distinctions verbales. Toute pensée vive s'est retirée de cette veine théologique. Il faut

chercher ailleurs. Et c'est vers l'Écriture qu'on se tourne. Enfin, les esprits avides de réformes, sur lesquels pèsent de tout leur poids mort des institutions vieillies, le legs compliqué et pourri du passé, voient en la Bible la Loi divine, qui justifie tout à la fois leur mépris de l'état de choses existant et leurs rêves d'avenir. Ces rêves sortent des entrailles mêmes de l'époque. Ils naissent de la situation. Des circonstances qui leur paraissent tout étrangères favorisent leur poussée. Les peuples commencent à sentir la dignité de leurs langues nationales, et voici que Français, Allemands ou Anglais veulent lire, en leurs parlers « qui ne doibvent estre nommés barbares », le livre de leur foi. Or, il s'est trouvé comme à point nommé, un esprit vaste et souple qui a fait de toutes ces aspirations la substance de sa doctrine. Et c'est là en même temps le secret des succès théologiques d'Érasme.

I

Le grand humaniste hollandais a formé ses premières convictions théologiques auprès de Colet et de ses amis d'Angleterre. La discussion avec le doyen de Saint-Paul sur l'agonie du Sauveur ouvre la longue série de ses ouvrages religieux. Auprès d'eux encore il conçoit le plan des deux entreprises qui vont lui prendre quinze ans de sa vie : l'édition de saint Jérôme et la publication du texte grec du Nouveau Testament. Mais il apportait aux suggestions du cercle d'Oxford un esprit déjà formé. Les maîtres de

Deventer lui avaient révélé la beauté des classiques, et, par leurs soucis pédagogiques, avaient éveillé en lui ce sens éducateur qui l'habituera à prendre les idées sous leur forme la plus accessible et l'éloignera des spéculations trop profondes et moins facilement intelligibles. Là, suivant la tradition de Hegius, il apprend la valeur de la grammaire, de l'analyse littérale, de l'étude du texte, tous les éléments de cette méthode philologique qui restera son principal instrument de travail. Il sait le prix d'une exposition élégante sans recherche et claire sans effort. Son goût naturel pour la simplicité l'éloigne déjà des formes théologiques du moyen âge et ses tendances pédagogiques lui font rechercher les sujets qui d'avance écartent toute controverse. Tous ces traits de caractère ou d'éducation vont se faire jour dès ses premiers essais. Il préférera désormais la simple traduction des idées d'autrefois dans une langue classique à l'entassement systématisé des preuves et des arguments.

Ce n'est donc point tout d'abord la vérité ou la fausseté des données théologiques telles que les exposent ses contemporains qui frappent Érasme. Il voit les choses sous un autre aspect. Ce qu'il condamne, c'est leur infécondité et leur inélégance. Une lettre à Colet, d'octobre 1499, nous révèle clairement où il en était déjà venu à cette époque [1]. « Tu me dis com-

1. Erasme à Colet, octobre 1499 (*Allen*, I, 246 ssq.). « Quod neotericum hoc theologorum genus qui meris argutiis et sophisticis cavillationibus insenescunt tibi negas placere, ne tu mecum vehementer, mi Colete, sentis. Non quod illorum studia damnem, qui nullum omnino studium non laudo : sed quum sola sunt ista nec ullis antiquioribus elegantioribusque condita litteris, eiusmodi mihi videntur ut sciolum et contentiosum hominem reddere possint, sapientem an possint viderint alii. Ingenium enim jejuna et aspera quadam subtilitate exhau-

bien te déplaît cette nouvelle espèce de théologiens qui vieillissent dans les arguties pures et les controverses sophistiques. Comme tes sentiments, mon cher Colet, sont les miens! Non pas que je condamne ces études, puisqu'il n'est pas une seule étude que je ne loue. Mais laissées à elles-mêmes, sans le condiment des lettres anciennes et de leur élégance, elles me semblent tout juste capables de rendre un homme savant d'apparence et querelleur. Quant à savoir si elles peuvent le rendre sage, que d'autres répondent. Elles aiguisent en effet l'intelligence par des subtilités sans fond ni forme, ne la nourrissent d'aucun suc, ne l'animent d'aucun esprit. Mais surtout elles abaissent par leur bavardage et les taches d'un style honteux cette théologie qui était la reine de toutes les sciences et que l'éloquence des anciens avait enrichie et ornée...

« Et pour n'avoir pas l'air de ne rien ajouter aux enseignements des théologiens d'autrefois, nous avons poussé l'audace jusqu'à définir certaines raisons suivant lesquelles Dieu accomplirait ses mystères. Ne serait-il pas bien mieux de les croire tout simplement

riunt, neque ullo vegetant succo, neque animant spiritu. Et. quod omnium est maximum, theologiam illam omnium disciplinarum reginam sic veterum facundia locupletatam ornatamque sua balbutie et orationis spurcissimae sordibus devenustant; sic priscorum ingeniis expeditam spinis quibusdam impediunt, involventes omnia dum omnia conantur resolvere, quemadmodum ipsi loquuntur. Itaque videas eam quae quondam augustissima fuerit maiestatisque plena, nunc poene mutam esse, inopem, pannosam. Illicimur interea dulci quodam et illecebroso morbo nunquam satiatae contentionis. Rixa e rixa nascitur, et miro supercilio de lana caprina digladiamur.

« Tum ne nihil inventis veterum theologorum adiecisse videamur, satis audacter et certas quasdam rationes praescripsimus, quibus Deus mysteria sua peregit; quum interdum perfectius sit credere fieri, caeterum quibus modis id fiat, omnipotentiae Dei permittere. Adde quod ostentandi ingenii studio nonnunquam ejusmodi quaestiones agitamus, quas aures piae vix ferant, qum quaerimus num Deus potuerit diabolum aut asinum assumere. »

et de laisser à la toute-puissance divine le choix des moyens grâce auxquels ils se réalisent. Parfois encore, pour faire montre de notre esprit, nous agitons des questions telles que les oreilles pies peuvent à peine les souffrir, comme de savoir si Dieu pouvait s'incarner dans le diable ou dans un âne. »

Tout en faisant ces critiques, Érasme proteste de son respect pour les vrais théologiens. Il salue avec joie l'entreprise de Colet qui veut restituer à la science sacrée son ancienne splendeur. Mais il ne dissimule point au savant anglais les dangers et les difficultés qui l'attendent. Pour cette raison peut-être il décline les propositions que lui avait faites son ami. Colet l'avait invité à étudier Moïse et Isaïe comme il avait lui-même étudié saint Paul. Son correspondant reconnaît l'importance et la grandeur d'un pareil travail. Mais c'est cela même qui l'effraie. Comment un novice dans l'étude des saintes lettres pourrait-il entreprendre une œuvre immense comme celle-là? Il laisse ce soin à d'autres plus habiles. Érasme n'a jamais goûté l'Ancien Testament et l'hébreu resta pour lui, de son aveu même, à peu près lettre close. Dès ce moment tout son intérêt se porte vers le Nouveau et ses discussions avec les maîtres d'Oxford ne font que le pousser dans cette voie. Mais en même temps il affirme la nécessité de rechercher chez les Pères de l'Église la clef de l'intelligence des Écritures. Et déjà saint Jérôme lui paraît être le chef incontestable de cette théologie qui s'attache à expliquer le texte et le sens immédiat de l'évangile. « Depuis longtemps, écrit-il à Greverade le 18 décembre 1500, mon âme brûle d'une incroyable ardeur d'illustrer de commentaires les lettres de saint Jérôme et je ne sais

quel Dieu m'enflamme le cœur et me pousse à entreprendre une telle œuvre, que personne jusqu'ici n'a osée encore. Ce qui m'incite à ce travail, c'est la piété de cet homme vraiment divin et sans conteste le plus docte et le plus éloquent de tous les chrétiens. Et pourtant ses écrits, qui sont dignes d'être lus et étudiés de tous, trouvent à peine quelques lecteurs, moins d'admirateurs, et très peu d'esprits qui les comprennent. Dieu immortel! les écoles retentissent du nom de Scot, d'Albert et d'autres plus barbares encore. Et Jérôme, ce défenseur incessant, cette lumière unique de notre religion, Jérôme qui mériterait seul d'être cultivé, seul est victime du silence universel! Mais ce qui me semble le plus indigne en ceci, c'est qu'on le néglige pour la raison qui le rend supérieur à tous. Son éloquence, qui a tant servi la religion, lui nuit aujourd'hui. Sa profonde érudition éloigne bien des gens, alors qu'elle devrait les attirer tous [1]. »

Bientôt Érasme fait un pas de plus. Colet avait montré, dans ses commentaires sur saint Paul, que l'étude du texte original n'était pas inutile au théologien. Son ami s'empare de cette idée. Elle correspond

1. Erasme à Greverade, 18 décembre 1500 (*Allen*, I, 332). « Flagrat iam olim mihi incredibili ardore animus Hieronymianas epistolas commentariis illustrandi et nescio quis Deus mihi pectus accendit agitque ut rem tantam et a nullo hactenus tentatam audeam animo concipere. Movet me viri coelestis et omnium christianorum sine controversia longe tum doctissimi tum facundissimi pietas : cujus scripta cum digna sint quae ab omnibus passim legantur et ediscantur, vix pauci legunt, pauciores mirantur, paucissimi intelligunt. Deum immortalem, Scotus, Albertus et his indoctiores autores omnibus in scholis perstrepent, et ille unicus religionis nostrae pugil illustrator ac lumen Hieronymus qui meruit ut unus celebraretur, unus ex omnibus tacebitur? Sed rem video indignissimam. ob hoc ipsum negligi Hieronymum, per quod promeritus est ne negligeretur. Nocet autori eloquentia quae religioni profuit. Alienat multos abstrusior eruditio qua potissimum oportebat eum commendari. Pauci itaque mirantur quem perpauci intelligunt. »

trop bien à ses goûts philologiques, elle ramène trop complètement la science sacrée dans le cercle des études humanistes, pour qu'il ne la saisisse point avec empressement et qu'il n'en fasse déjà un principe essentiel de son travail théologique. « C'est une folie extrême, selon moi, écrit-il en 1501 à l'abbé de Saint-Bertin, de s'occuper tant soit peu de théologie, cette science des mystères, si l'on n'est armé de la connaissance du grec. Ceux qui ont traduit les livres saints, ont, par amour de l'exactitude, rendu les métaphores grecques de telle sorte que le sens premier — celui que nos théologiens appellent littéral — ne peut être entendu de ceux qui ignorent le grec. Qui peut comprendre ce texte du Psaume : *Et peccatum meum contra me est semper,* s'il ne connaît cette langue? Ici en effet on lit : καὶ ἡ ἁμαρτία μου ἐνώπιόν μου ἐστὶ διαπαντός. Là-dessus quelque théologien fera un long développement, pour montrer comment la chair lutte sans cesse contre l'esprit, trompé qu'il sera par le sens amphibologique de la préposition *contra.* Or ἐνώπιον ne signifie pas la lutte, mais la situation, comme si l'on disait « en face ». De telle sorte que le prophète veut dire : « ma faute me déplaît telle-« ment qu'elle ne sort pas de ma mémoire, et qu'elle « est toujours présente à mes yeux[1]. » D'ailleurs les

1. Erasme à l'abbé Saint-Bertin, 1501 (*Allen*, I, 352). « Video dementiam esse extremam, theologiae partem quae de mysteriis est praecipua digitulo attingere, nisi quis graecanica etiam sit instructus supellectile, cum ii qui divinos vertere libros religione transferendi ita graecas reddant figuras, ut ne primarius quidem ille quem nostrates theologi litteralem nominant, sensus percipiatur ab iis qui graece nesciunt. Quis enim illud in Psalmo intelligat : Et peccatum meum contra me est semper, nisi graeca legerit? quae sunt hujusmodi, καὶ ἡ ἁμαρτία μου ἐνώπιόν μου ἐστὶ διαπαντός. Hic mihi theologus quispiam longam texuerit fabulam quomodo caro cum Spiritu pugnet assidue, praepositionis, scilicet contra, deceptus amphibologia, cum illud ἐνώπιον

pontifes ont approuvé ces études, et l'humaniste en appelle déjà au concile de Vienne comme à une garantie certaine de leur valeur et de leur nécessité.

Cette première fièvre d'Érasme pour la théologie aboutit à la publication, en 1505, des *Adnotationes* de Laurent Valla. Forme et fond, elles devaient exercer une influence décisive sur l'esprit de l'humaniste. Lorsqu'il les découvrit dans la bibliothèque du monastère du Parc, près Bruxelles, il cherchait certainement encore sa voie. Comment aborder l'étude du Nouveau Testament de façon à satisfaire aux exigences de la nouvelle science? La forme de la glose, soit courante, soit interlinéaire, était consacrée. Mais cette méthode représentait trop bien l'esprit du moyen âge pour s'accommoder aux exigences présentes. Elle avait une empreinte scolastique qui la condamnait. Les expositions sous forme dialoguée jouissaient d'une grande vogue. Érasme leur devait déjà de beaux succès littéraires. Elles répondaient aux tendances pédagogiques des esprits et à l'individualisme de la renaissance. Pourtant on ne pouvait guère les employer en cette matière. Elles excluaient la citation directe, textuelle. Puis, Érasme les réservait à des usages trop profanes pour oser les appliquer à la science sacrée. L'exemple de Lucien, qu'il imitait déjà si bien, ne pouvait guère se recommander aux maîtres et docteurs. Les annotations au contraire ne devaient choquer personne. Elles permettaient l'éla-

non pugnam sed situm significet perinde ac si dicas eregione id est in conspectu : ut significarit Propheta culpam suam usque adeo sibi displicere, ut ejus memoria nunquam ab eo recederet. Sed semper veluti praesens observaretur. »

boration philologique du texte sacré directement. Surtout elles brisaient la chaîne logique qui jusque-là faisait de toute théologie un système. Elles éparpillaient la doctrine au gré des énoncés scripturaires, sans mélange aucun d'ordre dialectique, sans l'envahissement obligatoire de l'argumentation aristotélicienne. Elles donnaient l'illusion d'un contact direct avec la pensée des auteurs sacrés. Aussi Érasme s'empressa-t-il de saisir le modèle qui lui était offert. Il s'y tint fidèlement toute sa vie.

Il ne comptait cependant pas faire accepter d'emblée cette méthode. Il eut donc soin d'enrichir le livre de Valla d'une lettre préface, adressée à Christophe Fisher, où il justifiait tout à la fois l'auteur et l'entreprise. Il n'ignorait pas les attaques de Poggio ni les suspicions dont Valla avait été l'objet. Mais n'avait-il pas entrepris, sciemment et courageusement, une œuvre qui devait lui attirer bien des déboires? Cet homme ingénieux n'ignorait pas qu'il s'attaquait à un mal dont la guérison exigeait le fer et le feu et paraîtrait cuisante à bien des esprits. C'était là la raison même pour laquelle il s'était montré parfois si virulent. Et en ceci l'exemple des grands écrivains de l'antiquité, profane ou sacrée, l'excusait pleinement. Qu'ont fait autre chose Aristote et Cicéron, saint Jérôme et saint Augustin? Le travail auquel il se livrait, voulait, pour réussir, ces traits vifs et acérés, cette violence de langage qui ont mérité justement à leur auteur le titre de βαρβαρομάστιξ. De plus il n'était pas nécessaire de lui prendre ces traits. On pouvait profiter à ses leçons sans pour cela lui ressembler en tout. N'est-ce pas ainsi qu'ont agi Cyprien à l'égard de Tertullien, Jérôme

vis-à-vis d'Origène et Augustin pour Tyconius[1]?

Mais ce n'est pas l'auteur seulement qu'il faut défendre, c'est l'œuvre elle-même. Le titre ne va-t-il pas déchaîner la fureur des ennemis de la science? Et les théologiens, à qui s'adressent les *Adnotationes*, ne seront-ils pas les premiers à les attaquer? Vont-ils supporter qu'un grammairien, après s'être essayé à toutes les disciplines, s'en prenne à la science sacrée? Mais qu'a fait autre chose Nicolas de Lyre? Il a emprunté à saint Jérôme, puis aux auteurs plus récents, et enfin aux juifs eux-mêmes les éléments dont il a composé ses gloses. Valla ne fait pas autrement. La vraie théologie ne se plaindra donc pas d'être aidée par la grammaire. Au contraire. Celle-ci rétablira la vérité du texte que les injures du temps ont corrompu. Ici on objectera peut-être qu'il est interdit de changer quoi que ce soit à la Sainte Écriture, sous prétexte que les moindres accents y cachent des mystères. C'est pourtant ce qu'a fait saint Jérôme sur l'ordre du pape Damase. De plus Valla ne prétend pas imposer ses conclusions. Il donne ses corrections à titre privé. Et qu'on n'invoque pas ici les Décrétales. On tire d'ordinaire d'un texte

1. P. S. Allen, I, p. 407 ssq. Voici le passage le plus caractéristique. « Non ferenda, inquient, temeritas, hominem grammaticum post vexatas disciplinas omnis ne a sacris quidem litteris petulantem abstinere calamum. Atqui si Nicolaus Lyra auditur, non dico indoctus, sed certe recens, Hieronymum γερονταγωγῶν multaque convellens tot jam seculorum consensu consecrata, idque ex Judaeorum libris (unde ut donamus nostram hanc manare editionem, tamen haud scio an studio depravatis), quod tandem flagitium est, si Laurentius collatis aliquot vetustis atque emendatis Graecorum exemplaribus quaedam annotavit in Novo Testamento, quod sine controversia totum ab illorum fontibus manat, quae vel dissonent, vel dormitante interprete parum commode reddita videantur, vel quae significantius ab illis dicantur; postremo si quid apud nos depravatum appareat? An dicent non idem esse juris Vallae grammatico quod Nicolao theologo? »

cité par Gratien la conséquence que les exemplaires latins sont plus corrects que les grecs et ceux-ci que les hébreux[1]. Or, le texte invoqué dit tout juste le contraire. Enfin Érasme, pour terminer, fait de nouveau appel au concile de Vienne, qui a ordonné, pour les théologiens, l'étude des trois langues sacrées.

Jusqu'ici Érasme est resté sous l'influence de Colet. Ce sont les idées du groupe d'Oxford qu'il tente de réaliser et qu'il défend. S'il attaque parfois les récents théologiens, s'il veut un renouveau de la science sacrée par l'étude de l'évangile en son texte original, il n'établit pas encore d'incompatibilités entre cette méthode nouvelle et celle des scolastiques. Il ne se permet encore que d'innocentes plaisanteries à l'endroit des maîtres du moyen âge. On sent qu'il ne veut pas rompre la chaîne et qu'il désire transformer insensiblement, par la douceur et la ténacité, par la mesure aussi de ses critiques, l'enseignement des saintes lettres, comme il veut le faire pour l'enseignement des belles lettres. Est-ce le démon de la satire, dont il était possédé, qui lui fit changer son programme? A-t-il été poussé dans une autre voie, plus agressive et plus dangereuse, par les expériences qu'il ne manqua point de faire, au cours de son voyage en Italie? Plus tard, quand il eut à se défendre sur ce point, il excusa ses vivacités de plume en invoquant l'exemple des Pères de l'Église. Il déclara, comme il avait fait pour Valla, avoir voulu s'attaquer seulement à quelques théologiens rétrogrades, qui mettaient la religion tout entière dans les cérémonies et dont tout le savoir consistait à les défendre. Il regretta d'avoir

1. Gratien, I, 9. Le texte, attribué à saint Augustin, est de saint Jérôme, Ep. 71, 5.

si librement exprimé sa pensée et peut-être aussi reconnut-il qu'au lieu d'avancer les affaires de la nouvelle science, il lui avait créé d'inextricables difficultés. La publication de l'*Encomium Moriæ* est en effet le point de départ des résistances que vont opposer les partisans de la théologie telle qu'on l'entendait jusqu'alors, aux tentatives des novateurs. Les poursuites contre Colet, contre Reuchlin, contre Erasme lui-même, datent de ce livre célèbre et s'expliquent par lui[1].

Les théologiens d'ancien style avaient quelques raisons de se plaindre. Si les moines font les frais des pages les plus mordantes de l'*Encomium*, la ligne serait bien subtile à tracer qui les distinguerait nettement des théologiens. Du reste, leurs différentes espèces sont dépeintes avec un vrai souci de la variété dans l'unité. « Voici venir les philosophes, messieurs que rend respectables leur barbe et leur manteau, qui se vantent d'être les seuls sages alors que tous les autres ne sont que des ombres éphémères. Sans rien savoir, ils affirment cependant tout connaître. Bien qu'ils s'ignorent eux-mêmes et ne voient seulement pas le fossé ou la pierre qui leur barrent la route, en raison de leurs yeux brouillés et de leurs absences intellectuelles, ils se font forts de percevoir les Idées, les Universaux, les Formes séparées, les Substances premières, les Quiddités et les Heccéités, — toutes choses tellement subtiles que des yeux de lynx ne pourraient les saisir... Ils sont armés d'une

1. L'*Encomium Moriae* fut publié très probablement en juin 1511, et non en 1510, comme on l'admettait jusqu'ici. P. S. ALLEN, I, p. 459, a élucidé l'histoire littéraire de cet ouvrage. Sur sa valeur et sa signification religieuse, STICHART. *Erasmus von Rotterdam*, 1870, p. 77 ssq., a écrit d'excellentes pages.

telle foule de définitions magistrales, implicites et explicites, de conclusions, de propositions, ils entassent tant d'échappatoires, que Vulcain lui-même avec ses réseaux ne pourraient les fixer et qu'ils trouveraient moyen de s'évader, grâce à quelque distinction, capable de délier le nœud le plus serré mieux que le glaive le plus aiguisé. » Ces philosophes que vise Erasme sont les mêmes qui prétendent imposer leurs rêveries à la science sacrée. Le Christ a-t-il jamais parlé pareille langue? S'est-il complu en ces arguments dont on ne sait s'il faut blâmer davantage la prétention ou la sottise?

Mais sa critique va plus loin que cette satire. Après avoir énuméré les écoles qui se partagent les préférences des théologiens et qui toutes prétendent posséder l'unique vérité révélée, après avoir opposé réalistes et nominalistes, thomistes et albertistes, ockamistes et scotistes, il ajoutait : « Tous ces gens possèdent une telle science et une telle importance, que les Apôtres, s'ils voulaient discuter avec cette nouvelle espèce, auraient besoin d'un second Esprit Saint. Paul mérite toute foi. Mais quand il a dit : La foi est la sûre confiance en ce que l'on espère et la certitude de ce que l'on voit, il n'a pas voulu donner une définition magistrale. Paul a fait preuve de quelque charité. Mais dans le treizième chapitre de la première épître aux Corinthiens, il n'a ni distingué, ni décrit dialectiquement la charité. Les apôtres ont pieusement consacré le pain et le vin. Mais si on leur avait demandé quel était là le *terminus a quo* et le *terminus ad quem*, ce qu'était la transsubstantiation, de quelle manière une substance pouvait être en divers lieux, quelle différence entre le corps du Christ

au ciel, sur la croix et dans l'eucharistie, à quel moment se produisait le changement du pain et du vin, et le reste, je pense qu'ils n'auraient pas si bien répondu que les scotistes, lesquels s'entendent à expliquer et à définir. » Et l'impitoyable railleur ne respecte aucun enseignement. L'immaculée conception de la Sainte Vierge, le pouvoir des clefs de saint Pierre, le baptême en esprit et en vérité, le culte des images provoquent des remarques destructives et des appréciations qui semblent atteindre non seulement la forme, mais le fonds même de la doctrine. Erasme mettait le comble à ses ironies en déclarant que de semblables vétilles servaient de prétexte aux accusations d'hérésie, et qu'au nom de cette fausse science on condamnait les hommes les plus sincères et les mieux intentionnés.

Une attaque aussi vive et directe, l'imprécision, peut-être intentionnelle, de critiques qui semblaient pénétrer jusqu'au dogme lui-même, devaient soulever les passions dogmatiques et provoquer une inévitable réaction[1]. L'humaniste avait beau jeu de protester qu'il ne visait point les vrais théologiens, qu'il stigmatisait l'abus et non l'usage de la dialectique. La distinction était trop subtile pour le sauver du reproche d'impiété. De ce jour il compta, pour bien des esprits, même modérés, parmi les ennemis secrets de

1. M. P. DE NOLHAC, dans son *Erasme en Italie*, *Conclusion*, constate qu'il est difficile, sinon impossible, de retrouver, dans l'*Eloge de la Folie*, la moindre trace d'une allusion directe à la situation de l'Église en Italie et à Rome en particulier. Les abus que l'humaniste critique sont présentés comme universels. Aucun ne porte de marque spécifiquement péninsulaire. Par là on voit combien sont conjecturales les hypothèses sur les sources réelles de l'*Encomium*, et quelle valeur il faut attribuer au parallèle qu'on établit souvent entre Erasme et Luther à ce sujet.

la foi et les destructeurs de toute religion. De ses admirateurs les uns faisaient la part des choses et rétrécissaient la portée de ses critiques aux abus de la scolastique ; les autres, plus violents, leur donnaient toute l'ampleur qu'elles comportaient et justifiaient ainsi les accusations d'hétérodoxie. Voici comment Wimpheling, l'humaniste alsacien, appréciait l'acte d'Érasme. « J'estime certainement que la noble philosophie, la logique subtile, la métaphysique d'Aristote et les théologiens récents ne sont pas inutiles, pour les intelligences encore jeunes et peu formées, soit à fin d'exercer la pointe de l'esprit, soit à fin de repousser les hérésies.

« Cependant, passer toute sa vie jusqu'au dernier jour à les étudier de façon exclusive et négliger les enseignements du Christ, de Paul et des quatre lumières de l'Église, voilà ce que je ne puis approuver. Un amour aveugle des auteurs récents, surtout, pour les moines, de celui qui appartient à leur ordre, emprisonne absolument certains esprits ; il en éloigne certains autres d'Augustin, de Grégoire, de Léon, de Guillaume de Paris, de Jean Gerson, à tel point qu'ils paraissent être inutiles pour l'étude de l'histoire, pour l'intelligence du droit pontifical, pour l'éloquence sacrée et même pour la pratique de la piété. Pour les choses mêmes, soit civiles, soit ecclésiastiques, où ils seraient le plus nécessaires, pour les contrats, la possession des bénéfices à charge d'âme, pour les causes à traiter dans les conciles généraux, on en est venu à ce point, que personne ne peut employer leurs œuvres avec quelque chance de succès [1]. »

1. J. Wimpheling à Erasme, de Strasbourg, 19 août 1511 (ALLEN, I, p. 475). « Nemo tibi persuadeat, Rotterodame dulcissime me in Defen-

L'humaniste veut bien que ces docteurs exposent des questions, organisent des disputes, poussent jusqu'au bout leurs arguments. Il admet encore que chaque ordre ait une certaine préférence pour ses théologiens. Mais il repousse l'idée d'un oubli total où on laisserait les gloires de l'Église et les flambeaux de la foi. Et il cite à ce sujet Aulu-Gelle et Platon, Œcolampade et Gerson. Ce dernier n'a-t-il pas manifesté ouvertement sa réprobation à l'égard de ceux qui veulent faire de la science sacrée une « chimérique géométrie », qui invoquent Aristote, Averroès et Avicenne et qui laissent de côté l'évangile et les apôtres. Ainsi se rouille au fourreau le glaive toujours victorieux que le ciel lui-même a donné aux chrétiens pour combattre leurs ennemis et pour défendre la vérité. Ainsi ces théologiens ne veulent pas se souvenir que la science laissée à elle-même a été condamnée par Dieu, qui la déclare un foyer d'orgueil, tandis que la charité seule, en calmant cet esprit disputeur, en donnant quelque intelligence des idées d'autrui, en attribuant à chacun quelque responsabilité dans l'erreur de tous, prépare la seule voie possible d'un

sione theologiae neothericorum contra Philomusum (Locher) Moriam tuam taxare voluisse. Nam etsi junioribus et adhuc ingenio vegetiis nobilem philosophiam et subtilem logicam Aristotelis ejusque metaphisicam ac theologos neothericos existimem tum ad acumen ingenii exercitandum tum ad elidendas haereses non esse prorsus inutiles. eis tamen solis tota vita usque in sepulchrum involui et implicari, Christi Paulique ac quattuor ecclesiae luminarium doctrina neglecta probare non possum; cum tamen caecus amor in neothericos, in unum praesertim sui ordinis, quosdam Vulcanum perferre coegerit, quosdam ab Augustino, Gregorio, Leone, Guilhelmo Parisiense Joanneque Gerson adeo avellat, ita ut nec ad historias nec ad Decreta Pontificum nec ad conciones, sed neque ad orandum scriptisque aut ore persuadendum idonei satis esse videantur. Et cum maxime opus esset ad res civiles aut ecclesiasticas, ad negocia contractuum, praebendarum regiminis animae et ad causas in generalibus conciliis pertractandas eorum opera nemo faeliciter uti possit. »

accord intellectuel. L'émiettement des écoles et des discussions, l'oubli des lignes générales de la doctrine, l'importance exagérée attribuée à des questions secondaires, portait ainsi son fruit. Et Wimpheling voyait avec satisfaction le chef désormais incontesté des humanistes réclamer avec vivacité contre toutes ces causes d'abaissement et de servitude, contre cette infériorité où on laissait croupir la reine du Savoir.

Chez les amis d'Angleterre, le livre d'Érasme trouvait le même accueil. L'*Encomium* avait été écrit sous le toit hospitalier de Thomas More. Bientôt celui-ci prendra la plume pour défendre les intentions qui l'ont dicté. A Rome même, dans l'entourage de Léon X, ses railleries autour des choses saintes n'enlevaient rien à la renommée de leur auteur [1]. Il en profitait pour préparer les voies à son entreprise. Son retour en Grande-Bretagne marque en effet une reprise dans la préparation plus active de l'édition du texte original du Nouveau Testament. Il collationne des manuscrits. Il revoit la traduction latine et

1. Dans sa réponse à Van Dorp, après avoir défendu l'*Encomium Moriae*, Erasme ajoute : « Ii (les honnêtes gens) quoties apud eos sunt apud quos fas liberas animi voces depromere, deplorant hoc recentius theologiae genus mundo invectum et vetus illud desyderant. Quid enim eo sanctius, quid augustius, quid aeque resipiens ac referens illa celestia Christi dogmata? At hoc, ut omittam barbari factitiique sermonis sordes et portenta, ut omittam omnium bonarum litterarum inscitiam, ut imperitiam linguarum, sic Aristotele, sic humanis inventiunculis, sic prophanis etiam legibus est contaminatum, ut haud sciam an purum illum ac syncerum Christum sapiat. Fit enim ut, dum ad humanas traditiones nimium avertit oculos, minus assequatur archetypum. » (P. S. Allen, II, p. 90 ssq.) Lettre de fin mai 1515. Van Dorp répondit à ce reproche : « Ceterum non video cur adeo pestilens esse dicas et studiis et moribus novum hoc theologorum genus. Ergo pestilentes fuerunt ecclesiae Dei tot viri sancti, Thomas, Bonaventura, Altissiodorensis, Hugo et alii permulti? Ergo pestilentes item fuerunt quicumque mille abhinc annis sacra tractaverunt? Atqui ecclesia istos pestilentes catalogo sanctorum ascripsit et divum Thomam quidem ob doctrinae divinitatem quamdam. » *Id.*, p. 129 ssq.

la corrige. Il lit les Pères grecs dont il utilisera les textes scripturaires. Surpris par la publication du commentaire de Lefèvre sur saint Paul, il lui fait des reproches amicaux sur sa trop grande discrétion et l'avertit qu'il pourra bien n'être pas toujours d'accord avec lui. Et certes, en ceci, l'humaniste ne croyait pas être si bon prophète. Il s'occupe déjà de ses arrangements avec les libraires aussi bien pour saint Jérôme que pour le Nouveau Testament. Il apprend qu'une édition s'en prépare en Espagne, sur l'initiative du cardinal Ximénès. Il se hâte pour la prévenir. Les questions d'organisation extérieure de l'ouvrage le travaillent déjà. Faut-il imprimer à part le texte, à part la traduction et les commentaires? Les lettres qu'il adresse aux quatre coins de l'Europe chrétienne rappellent opportunément la publication prochaine. Bref, il ne néglige rien pour tenir son public en haleine et préparer le succès de l'ouvrage.

Mais surtout il sonde le terrain à Rome même. Il écrit au cardinal Domenico Grimani pour savoir si le Pape accepterait la dédicace du saint Jérôme ou du Nouveau Testament. Il renouvelle une démarche semblable auprès du cardinal Raffaele Riario. Enfin il ose s'adresser à Léon X lui-même. Au milieu des flatteries que comporte un si grand personnage, perce chez l'humaniste le désir de mettre son audacieuse tentative sous le patronage du chef même de la chrétienté. Quel succès ce serait pour ses idées de se présenter au public à l'ombre de ce nom sacré? Pourtant, dans cette première lettre, Erasme parle seulement de saint Jérôme, comme s'il craignait de découvrir à la fois toutes ses batteries et de trop demander en un coup. Il eut plus de succès qu'il n'espérait. Les

protecteurs de l'humaniste étaient certainement intervenus auprès du pape. A la lettre d'Erasme Léon X répondait par un bref louangeur, qui faisait allusion, non seulement à saint Jérôme, mais encore au Nouveau Testament. Il encourageait le savant dans son œuvre et d'avance en recommandait l'esprit et le dessein. Il allait plus loin encore. Dans un autre bref, daté du même jour, Léon recommandait son protégé au roi d'Angleterre, Henri VIII, et ne lui ménageait aucun éloge. Il le présentait comme le rénovateur des belles lettres et de la science sacrée elle-même. Erasme pouvait désormais affronter le grand jour de la lutte qu'il pressentait depuis longtemps. Elle devait être plus longue et plus mêlée qu'il ne l'avait pensé.

II

Ce n'étaient là en effet que des escarmouches avant le combat. L'édition princeps du Nouveau Testament grec n'avait pas encore paru et déjà sa publication suscitait de vives controverses. Humanistes et théologiens assistaient attentifs aux préludes d'Erasme et d'avance, les uns et les autres prenaient parti. Mais ce fut bien autre chose, quand, dans les premiers jours de mars 1516, le célèbre éditeur de Bâle, Frobenius, mit en vente cette première édition « ad graecam veritatem », qui se présentait avec un de ces titres pleins de promesses, tels qu'Erasme savait les trouver. Dans cette publication, le prince des humanistes gardait l'attitude qu'il avait prise dès son premier ouvrage religieux de quelque importance. L'*Enchiridion militis*

christiani déclarait que la source authentique de toute vraie théologie était l'Écriture. Son édition réalisait cette pensée, et dès le titre[1], il en avertissait son lecteur. Le mot « Instrumentum » y remplaçait en effet le traditionnel « Testamentum ». C'était dire qu'il offrait en ce volume, comme lui-même s'en expliqua plus tard, les « documents » de la foi chrétienne. Il reprenait cette expression dont Tertullien particulièrement s'était servi en plusieurs textes caractéristiques[2], pour bien montrer qu'il faisait œuvre théologique. Afin de ne laisser aucun doute sur ses intentions, il terminait la longue énumération des autorités critiques sur lesquelles, prétendait-il, reposait son œuvre, par cette claire invitation : « Quisquis amas veram theologiam, lege. »

Le titre du reste n'était point menteur, et le contenu de cet in-folio répondait aux prétentions d'Érasme. Dans la dédicace à Léon X, le Pape était sollicité de faire « réapprendre aux chrétiens les commandements de leur Maître dans les écrits évangéliques et apostoliques ». Un appel au lecteur renouvelait cette idée. Une autre introduction, intitulée « Methodus », qui devait plus tard devenir un ouvrage spécial, le

1. Novum Instrumentum omne, diligenter ab E. R. recognitum et emendatum non solum ad graecam veritatem, verum etiam ad multorum utriusque linguae codicum eorumque veterum simul et emendatorum fidem, postremo ad probatissimorum auctorum citationem et interpretationem praecipue Origenis Chrysostomi Vulgarii Hieronymi Cypriani Ambrosii Hilarii et Augustini una cum annotationibus quae lectorem doceant quid qua ratione mutatum sit. *Quisquis igitur amas veram theologiam,* lege.

2. Voyez surtout Tertullien. *De Praescriptione*. éd. PREUSCHEN, Freiburg i. B., 1892, § 38. La première édition, incomplète, de Tertullien, fut donnée à Bâle en 1521 par l'ami d'Érasme, Beatus Rhenanus. Mais il connaissait ces textes avant leur publication d'après les manuscrits. Sur le sens et l'emploi du mot *Instrumentum*, voyez TH. ZAHN, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, I, 1888 § 106 ssq.

Ratio verae theologiae, la développait surabondamment. Enfin, une « Apologia » justifiait l'entreprise d'une nouvelle traduction en démontrant son utilité contre les hérétiques. Il était donc impossible d'arriver au texte lui-même sans avoir retrouvé, sous les mille formes que savait lui donner la souplesse littéraire de son auteur, l'idée essentielle de la théologie érasmienne, la nécessité de prendre la foi chrétienne à la source même d'où elle était sortie, dans les écrits évangéliques et apostoliques.

Érasme ne s'en tenait pas là. Au texte grec[1], il avait joint, après bien des hésitations, une nouvelle traduction latine. Depuis l'efflorescence du cicéronianisme italien, les humanistes étaient devenus très chatouilleux sur la question de forme littéraire. Ils ne pouvaient passer du beau latin de leurs auteurs favoris à la « barbarie » de la Vulgate, sans éprouver l'impression désagréable d'intelligences raffinées mises en face de la rudesse et de la grossièreté populaires. Aussi de bonne heure eurent-ils l'idée de corriger ces fautes qui blessaient leur goût et de ramener la vérité chrétienne aux règles de la beauté antique. Comme on l'a vu, Valla avait formé ce projet. Lefèvre d'Étaples tenta même de le réaliser. Mais la suspicion qui s'attachait aux travaux de l'un et de l'autre, jetait le discrédit sur toute entreprise de ce genre. Ce n'était cependant pas une nouveauté. Depuis la fin du XIIe siècle, la *Biblia Parisiensis* s'était imposée comme type, malgré les interpolations et les erreurs

1. Nous n'avons pas à parler de l'origine ni de la valeur de ce texte. On peut en lire l'histoire dans A. Bludau, *Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des N. T. und ihre Gegner*, Freiburg i. B., 1902, dans les *Biblische Studien*, VII, 5.

qui la déparaient. Les exégètes du moyen âge essayèrent de remédier à ce fâcheux état du texte par leurs *Correctoria*[1]. Mais au cours du xve siècle, cette liberté de révision s'en était allée avec quelques autres. Non point tout d'un coup cependant. Une bible incunable, imprimée en 1479, on ne sait où ni par qui, porte cet explicit qui prétend à la poésie :

Fontibus ex grecis hebreorum quoque libris,
Emendata satis et decorata simul,
Biblia sum presens, superos ego testor et astra.
Est impressa nec in orbe mihi similis.
Singula quaeque loca cum concordantiis extant,
Orthographia simul quoque bene pressa manet.

Au commencement du xvie siècle, cet ornement ne semblait plus de mise. Même de très bons esprits trouvaient que la rage de réformer allait trop loin et se scandalisaient de voir les profanes porter la main jusque sur les textes sacrés. On peut penser quelle dut être l'attitude des héritiers dégénérés, mais d'autant plus tenaces, de la scolastique, à l'égard de ces novateurs, qui, par ailleurs, les avaient si peu ménagés. Le cas d'Érasme leur fournit une belle occasion de manifester leurs sentiments.

Ces bons esprits prompts au scandale n'avaient cependant pas épargné leurs sentiments au téméraire humaniste. Son projet de nouvelle traduction s'était répandu parmi ses familiers et tous ne le voyaient pas sans appréhensions. Un de ses amis de Louvain, van Dorp, avait cherché à l'en détourner. Pourquoi vouloir remplacer cette vénérable traduction que le temps

1. Voyez H. Denifle, *Die Handschriften der Bibel-Korrektorien des 13 Jhs* (*Archiv f. Literatur und Kirchengeschichte des M. A.*, IV, p. 263 ssq., 471 ssq.).

avait consacrée et que l'Église, les Pères, les Conciles avaient unanimement invoquée pendant de longs siècles? Sur quoi se fondait-on pour affirmer que les livres des Grecs étaient plus corrects que ceux des Latins? Était-on bien sûr de posséder des manuscrits grecs exempts de fautes, alors qu'ils n'étaient pas toujours d'accord entre eux? Au fond, la Vulgate avait tout autant de droit au respect que ces manuscrits. Si l'on voulait entreprendre quelque chose de vraiment utile, il suffisait d'indiquer dans une introduction les passages où le texte original n'était pas rendu de façon suffisamment précise[1]. C'étaient, mis en la meilleure lumière possible, tous les arguments des tenants de la Vulgate.

Érasme le comprit et voulut répondre immédiatement. Dès le mois d'août 1515 paraissait son *Epistola apologetica ad Mart. Dorpium* accompagnée, très habilement, des lettres antérieurement écrites au Pape et aux Cardinaux, sur le projet d'édition du Nouveau Testament. La Vulgate, en de nombreux passages, est tout à fait fautive, soit à cause de l'ignorance du traducteur, soit parce qu'il avait devant les yeux des leçons différentes. De plus, le vrai texte de la Vulgate elle-même a été changé arbitrairement par la faute des copistes ou parce que certains demi-savants ont pris la liberté de la corriger. Il faut donc une nouvelle traduction qui rétablisse et les vraies leçons et le vrai sens. Quant à la tentative des théologiens qui veulent telle quelle canoniser la Vulgate, Érasme la juge en demandant à son ami quel Concile

1. La lettre de Van Dorp ne se trouve pas dans l'édition des œuvres d'Érasme, donnée par Le Clerc. Elle a été publiée par Jortin, *The life of Erasmus*, II, p. 336 ssq. Voyez aussi Bludau, *op. cit.*, p. 34 ssq.

l'approuva jamais, ou simplement le nom de son auteur.

Van Dorp se déclara convaincu et même défendit ouvertement, dans ses fonctions académiques, la tentative érasmienne. Il n'en fut pas de même de tous ses collègues de Louvain. On le comprend facilement quand on sait avec quelle ardeur certains d'entre eux, comme Jean Briard, d'Ath, fulminaient contre les novateurs. Aussi van Dorp essaya-t-il encore la conciliation en demandant à Érasme un supplément d'explications et en lui exposant les nouvelles difficultés que les docteurs belges élevaient contre lui. Cette fois il insistait sur les attaques que l'humaniste s'était permises à l'endroit des théologiens et dont l'effet naturel avait été la suspicion jetée sur son entreprise. Celui-ci ne sembla point vouloir répondre. Un de ses amis s'en chargea, qui n'était autre que Thomas More. Il publia, contre van Dorp, une *Apologia pro Moria Erasmi, qua etiam docetur, quam necessaria sit graecæ linguæ cognitio* (21 octobre 1515). Il insistait habilement sur le caractère « traditionnel » de l'œuvre érasmienne en la comparant à celle de saint Jérôme. Celui-ci n'avait-il pas entrepris de corriger les exemplaires latins sur le texte grec? Pourquoi ce qui était permis de son temps serait-il défendu aujourd'hui?

Cependant, contre ses ennemis, Érasme n'avait une pleine confiance ni en ses propres raisons, ni en celles de ses partisans. Il les avait résumées à nouveau dans quelques « capita contra morosos quosdam et indoctos », qu'il joignit à toutes les autres préfaces dans la seconde édition (mars 1519). Il y fit son profit du parallèle établi par More entre son

œuvre et celle de saint Jérôme. Mais pour cette seconde édition, il voulut prendre une précaution qui lui semblait autrement importante. Par l'intermédiaire du légat Antonio Pucci, il sollicita du Pape un bref d'approbation. Il ne se cachait point du motif qui l'induisait à cette démarche. Ce serait là, pour lui, une arme défensive contre quelques « sycophantes ignorants », qui, comme des roquets, « aboyaient à ses chausses ». Il l'obtint immédiatement, et tel qu'il le désirait. Le Pape disait son contentement de l'œuvre de l'humaniste. C'était un modèle parfait de la nouvelle science, digne des louanges que ne lui ménageaient pas les lettrés. On en pourrait tirer la plus grande utilité pour l'étude de la théologie et le progrès de la vraie foi. Dieu seul donnerait à l'auteur une récompense digne de son mérite. En attendant, son Vicaire lui décernait la louange qui convient à tout fidèle disciple du Christ [1].

Le bref de Léon X et les approbations pontificales pas plus que le succès extraordinaire du livre ne désarmèrent les ennemis d'Érasme. Ils continuèrent, comme auparavant, leurs attaques et condamnèrent en bloc toutes les tentatives de nouvelle traduction latine opposée à la Vulgate. Les docteurs de Sorbonne trouvèrent, en 1523, une occasion favorable d'exposer leurs sentiments. Dans une réunion de Maîtres, on vint à discuter le point des traductions de la Bible. C'était, remarque le Registre des Conclusions, la première fois que pareille chose arrivait. L'un des disputants, un dominicain [2], soutint, comme

1. Voyez BLUDAU, *op. cit.*, p. 26 ssq.
2. « Magister noster de Novimagio, ordinis Praedicatorum ». *Regestum conclusionum,* cité par L. DELISLE, *Notice sur un Registre des Pro-*

Lefèvre et comme Érasme, que la Vulgate qui avait cours n'était pas l'œuvre de saint Jérôme. Il ajouta que la Bible dont se servait l'Église était très incorrecte. Cette seconde affirmation fit scandale et les vieux docteurs réclamèrent vivement. Le syndic exigea du doyen qu'il demandât au téméraire s'il s'en tenait à son assertion. Si oui, on statuerait sur son cas. Le pauvre dominicain, effrayé, céda, et déclara n'avoir ainsi parlé que pour provoquer une discussion (quasi disputative).

La conséquence de tout cela fut une condamnation en règle des fauteurs de nouveautés.

Lorsque tous les docteurs eurent émis leur avis, le doyen Boussart rédigea la conclusion suivante : « Les nouvelles traductions de la Bible, faites du grec ou de l'hébreu en latin, celles par exemple d'Érasme ou de Jacques Lefèvre, ne sont pas utiles à l'Église, mais nuisibles, selon les excellentes et nombreuses raisons qu'ont apportées les docteurs. Aussi ne doivent-elles être ni permises ni souffertes, mais éliminées de l'Église par les prélats de toute façon [1]. » Les docteurs ne craignaient donc point de contredire le Pape. Il est vrai qu'à ce moment l'on était en pleine bataille contre les idées nouvelles et que beaucoup considéraient Érasme comme le chef inavoué mais responsable du mouvement. Et plus tard, lorsque

cès-Verbaux de la Faculté de Théologie de Paris, Paris. 1890, p. 56. Ce registre, retrouvé en 1898, devait être publié intégralement par le P. Denifle, qui, malheureusement, est mort avant d'avoir entrepris ce travail.

1. « Non sunt utiles Ecclesie nove traductiones Biblie que de greco vel hebreo in latinum fiunt, verbi causa per Erasmum et Jacobum Fabrum, sed pernitiose propter optimas nec id quidem paucas, quas adductae sunt a magistris, raciones, et ideo nullo modo permittende aut tolerande, sed per Ecclesie prelatos omni via ab Ecclesia eliminande ». *Id.*, *ibid.*

l'on mit à l'index ses écrits, l'on déclara que ce bref de Léon X avait été accordé à l'auteur seulement à fin de retenir au bercail, par de belles paroles, la brebis prête à en sortir [1].

III

Mais ce qui, dans l'ouvrage d'Érasme, mit l'émoi au camp des Sorbonnistes, ce ne fut pas tant la nouvelle traduction latine que les annotations dont il accompagnait le texte grec. Ici, l'on voyait clairement où il en voulait venir. La vraie théologie qu'il tirait de l'Évangile était une théologie militante. Elle s'attachait à combattre les abus plus encore qu'à réformer les doctrines. Les sarcasmes contre la scolastique s'y retrouvaient, mais accompagnés d'explications agressives sur les indulgences, le culte des saints, les pèlerinages, les jeûnes et les abstinences, et tout le détail des dévotions que l'auteur avait si souvent déjà persiflées. Il avait pris la peine de ramasser sa pensée en une longue tirade sur le texte de saint Matthieu, xi, 30 : « *Jugum meum suave est et onus meum leve* [2]. » C'est là qu'on trouve le fond de son âme.

« Vraiment le joug du Christ serait aimable, et léger son fardeau, si les petites institutions humaines

1. « Paternis visceribus pius pastor nutantem oviculam blandis encomiis allicere conatur. » Bludau, p. 27, n. 1.

2. M. Bludau (*op. cit.*, p. 54) a donné de cette annotation une traduction partielle. Denifle a fait remarquer qu'elle se trouve seulement dans la seconde édition de l'ouvrage.

n'ajoutaient rien à ce qu'il nous a lui-même imposé. Il ne nous a rien prescrit, sinon l'amour les uns des autres, et il n'est rien de si amer que n'adoucisse et n'assaisonne la charité. On supporte facilement tout ce qui est selon la nature. Or, rien ne s'accorde mieux avec la nature de l'homme que la philosophie du Christ, dont la fin à peu près unique est de rendre à cette nature tombée son innocence et son intégrité. Mais comme, chez les Juifs, les constitutions humaines aggravaient une loi déjà pénible en soi, de même il faut se garder de rendre la loi du Christ, aimable et légère en soi, lourde et dure par l'adjonction de constitutions et de doctrines humaines. Celles-ci s'insinuent de telle sorte, que tout d'abord on les néglige, comme étant sans importance. Ou bien des esprits plus honnêtes que clairvoyants les embrassent comme si la piété les recommandait. Une fois reçues, elles s'accroissent, elles augmentent. Démesurément grandies, elles étouffent maintenant et oppriment toute résistance, soit sous le titre de la coutume, dont la tyrannie est si violente, soit sous le couvert de l'autorité des Princes, qui abusent à leur avantage de ce qui fut une fois imprudemment admis et le maintiennent opiniâtrément.

« Combien était pure, combien était simple la foi que le Christ nous livra ! Combien lui ressemblait le Symbole à nous transmis par les Apôtres ou les hommes apostoliques ! L'Église, divisée et tourmentée par les discussions des hérétiques, y ajouta dans la suite bien des choses, dont quelques-unes pouvaient être omises sans préjudice pour la foi, mais dont le plus grand nombre cependant paraissait étroitement dépendre d'elle. Alors voici qu'il y eut autant de sym-

boles que de personnes : indice de bonne foi en tout semblable à ce que l'on voit dans les marchés. On y définit des clauses nombreuses et circonstanciées sous couleur de parer à tout litige. Or, plus ces clauses sont détaillées, plus, d'ordinaire, elles engendrent de surprises. Enfin, les choses en sont venues peu à peu à ce point que les opinions des scolastiques — ce qu'ils appellent des articles — les systèmes et les rêves de quelques grimauds en mal de nouveauté furent mis à peu près sur le même pied que les articles de foi. De plus, ni les diverses écoles, ni les chefs de la même école ne s'accordaient sur tous les points. Et ces opinions ne sont pas constantes, mais changent au gré des temps. Elles s'étaient d'abord glissées dans ces écoles comme soutenables. Puis franchissant leurs murs, elles se sont produites dans les livres et les prédications publiques. Ensuite il advint que très souvent l'opiniâtreté soutint et accrut ce qu'avait enfanté la rage de définir.

« Or, la plupart de ces opinions sont de celles que l'impiété seule peut engendrer, par exemple, toutes ces doctrines philosophiques sur la raison de l'essence et la distinction des personnes divines. Si nous les employions seulement pour élever nos esprits des basses pensées à de plus hauts sujets, leur étude ne serait pas blâmable. Mais si nous prétendons par là décider sans réplique de choses qui dépassent notoirement les capacités de l'esprit humain, si nous en faisons étalage aux yeux du vulgaire comme d'une science que les Anges eux-mêmes ne possèdent point, c'est chose qui ne me semble ni pieuse ni utile. En tout semblables à ces opinions sont les raisons que nous donnons des Mystères, comme si elles venaient du

ciel, alors que ces derniers doivent tout simplement nous conduire à la sainteté.

« Or, cette audace à tout définir, qui commença chez les Anciens, a tellement progressé qu'elle est devenue insupportable. Il est des hommes qui, grâce à quelque froid syllogisme, ou s'appuyant sur un contre-sens, ou partant de quelque obscur décret disciplinaire, nous forgent des articles de foi. Ils nous déclarent chrétien ou non sur des opinions qui n'ont aucun rapport à la piété. Quelle simplicité, quelle facilité dans la doctrine du Christ, des Apôtres, des Pères apostoliques! Et comme elle est devenue embarrassée, épineuse, pour ne pas dire obscure, depuis qu'elle est mélangée de lois et règlements humains, de rêves et de petites inventions de quelques ambitieux, depuis que la profession de théologien s'est tournée en quelque chose de théâtral et de déclamatoire! Toute une vie d'homme ne suffit point à parcourir le labyrinthe des questions vaines et des arguties inutiles. Quels moments consacrer aux soucis d'une vie chrétienne, si, passé quatre-vingts ans, il nous reste encore à douter? Pour ce qui est de la charge intolérable des règlements humains, qu'est-il besoin d'en parler, alors que déjà saint Augustin, dans sa lettre à Januarius, s'en déclare dégoûté et déplore la situation de l'Église du Christ, tellement surchargée que la condition des Juifs semble plus supportable que celle des chrétiens? Et ce dégoût s'appliquait à je ne sais quelles petites observances. Que dirait-il s'il voyait le libre peuple chrétien pris au filet de tant de lois, de tant de cérémonies, de tant de liens? Non point seulement opprimé par la simple tyrannie des hommes, mais courbé sous celle des Princes tempo-

rels, des Évêques, des Cardinaux, des Pontifes, surtout sous le joug de leurs satellites qui font servir la religion aux intérêts de leurs bas appétits!

« Les sacrements eux-mêmes qui étaient institués pour le salut des hommes, nous en abusons en vue du lucre, ou de la vaine gloire, ou de l'oppression du petit peuple. Il n'était interdit aux Juifs aucune espèce de vêtement, sinon celui qui était tissé tout à la fois de laine et de lin. Et maintenant que de règles à propos du costume! Quelles superstitions à propos des vêtements et de leur couleur! Combien sont jugés chrétiens sur de semblables bagatelles, qui en elles-mêmes sont indifférentes, qui changent selon les modes, et dont le Christ n'a jamais parlé! Les Juifs avaient peu de jeûnes. Et encore personne n'a jamais pensé que ce fût chose grave si l'on ne les observait pas aux jours fixés. Et nous, que d'abstinences nous sont imposées! Et nous n'y sommes pas invités, mais obligés, sous peine, affirme-t-on, de damnation éternelle. Il était interdit aux Juifs de manger du poisson et la chair de certains autres animaux. Et nous, pendant une bonne partie de l'année, nous nous ruinons la santé à manger du poisson, nous nous laissons mourir de faim. On ne fait aucune attention à l'âge, à la maladie, à moins que l'on n'achète dispense à prix d'argent. Chez les Hébreux, les jours de fêtes étaient peu nombreux. Le temps de saint Jérôme connaissait, en dehors du dimanche, très peu de solennités. Maintenant leur nombre et la façon dont elles se passent sont incroyables. Primitivement elles avaient été établies pour permettre de vaquer à la piété. Maintenant elles devraient être supprimées

pour empêcher les crimes qui s'y commettent. Elles le seraient si l'avarice des prêtres n'avait plus de souci de ses avantages que de la vraie religion.

« Que dire des liens multiples et inextricables des vœux, dont les uns peuvent être rachetés, à très haut prix, il est vrai, et les autres, non. Nous leur donnons une rigueur de plus en plus grande, afin d'en tirer le plus grand avantage pécuniaire possible. Pour le mariage, la condition des Juifs était bien supérieure à la nôtre. Quels ne sont pas les rets et les lacs dans lesquels nous enfermons les unions conjugales, afin de garder intact le dogme scolastique ? Le sacrement de pénitence et la confession, de quels nœuds les avons-nous rendus plus stricts ! Par quelles règles humaines sont-ils devenus à peu près impossibles ! Il n'est pas nécessaire d'indiquer la charge des prières qui tous les jours s'aggrave et s'accroît. Comme si les lois et les constitutions décrétales n'étaient pas en nombre suffisant, il s'en envole journellement de nouveaux essaims. Et comme si ce n'était pas encore assez, on veut nous imposer par surcroît je ne sais quel droit coutumier, qui, d'une première sottise ou de deux, fait peu à peu une loi. De toutes parts la foudre de l'excommunication gronde et menace, de toutes parts se pressent les irrégularités et les anathèmes. L'autorité sacrosainte du Pontife romain, qui doit uniquement servir à alléger les maux de l'Église, devient un prétexte. De là, les abus dans les absolutions, les dispenses, les remises de peine, les exécutions, en quoi se trouvent bien des choses que les hommes vraiment pieux ne peuvent voir sans gémir. Pour les prêtres eux-mêmes, tout est tellement embrouillé qu'ils apprennent plus

volontiers la philosophie d'Aristote que la pratique du ministère sacerdotal. On explique à peine l'évangile dans les temples. La meilleure part des prédications est accaparée par les commissaires d'indulgences : parfois la doctrine sacrée du Christ est complètement mise de côté et supprimée à leur profit. Les âmes pieuses gémissent en silence à la vue d'un tel spectacle. Ceux qui vivent des maux du peuple, à qui revient la charge du troupeau libéré par le sang du Christ, bien loin de réclamer, s'évertuent à le rendre plus esclave encore et plus opprimé. A leur suite marchent tous ceux qui ambitionnent la récompense de l'obséquiosité ou craignent de perdre leur liberté. Et comme personne ne dit mot, on en vient à perdre le sentiment même de la pudeur. Il est vrai que, selon saint Paul, la charité supporte tout. Je l'avoue. Mais c'est lorsque de tels maux viennent des ennemis du nom chrétien. Jadis, les tyrans impies, les hérétiques faisaient rage. Les évêques étaient là pour consoler, pour s'encourager par de mutuelles exhortations. Le sujet des souffrances était lui-même une part de consolation. Car souffrir pour le Christ n'était plus véritablement souffrir. Mais il est absolument intolérable, comme le dit saint Augustin, que l'Église ait à subir tout cela de la part de ses membres, bien plus, de ses chefs. Ceux-là même tendent des pièges qui devraient délivrer les prisonniers. Pour remédier à tous ces maux, il n'est plus, semble-t-il, qu'un moyen : le concile général. Mais voici que de tels vices se retrouvent chez le chef lui-même de la république chrétienne. Aussi n'est-il plus d'espoir, à moins que le Christ en personne ne réveille et convertisse les

âmes des pontifes et des princes aux choses de la vraie piété, à moins que les théologiens et les prédicateurs n'enseignent et ne professent, avec mesure, avec calme, sans flux de paroles bruyantes, une doctrine digne du Christ. Il ne faut pas souhaiter, selon moi, que le Turc ou quelque tyran après avoir tout bouleversé, rétablisse par une telle révolution l'état de la chrétienté. Je tiens même un tel désir en abomination. Mais nous devons de plus en plus apprendre, selon la doctrine de saint Paul, à embrasser la liberté que le Christ nous a octroyée. Non point pour donner toute licence à la chair et sous ce prétexte nous courber sous le joug du vice ; mais, si nous rejetons le fardeau des lois humaines, c'est pour porter plus volontiers celui du Christ. La charité évangélique commande moins, elle demande davantage. Il faut partout éviter les révoltes, car il vaut mieux supporter de mauvais princes qu'accroître le mal par quelque révolution. Pourtant, nous devons constamment poursuivre le Christ de nos vœux les plus ardents, pour qu'il inspire à ses représentants un esprit à la hauteur des circonstances. Qu'ils oublient leur amour-propre, leur plaisir, leur gain, pour travailler à la gloire et au gain du Christ. Qu'ils préfèrent voir le Christ régner au loin par ses lois évangéliques, et ne se soucient plus d'élargir leur obscure tyrannie par des décrets humains. »

IV

Une semblable théorie de la décadence progressive dans l'Église, de pareilles attaques contre des habi-

tudes anciennes, des coutumes consacrées, de si hauts personnages, — tout cela présenté comme la seule vraie théologie évangélique, — devaient attirer sur l'ouvrage et sa thèse fondamentale l'attention peu bienveillante des scolastiques de tous partis. Ce fut en effet une véritable mêlée qui se produisit autour de ce Nouveau Testament. En Angleterre, en France, en Espagne, aux Pays-Bas, en Allemagne, se renouvellent les scènes qu'on avait eues, quelques années plus tôt, à l'occasion des affaires de Reuchlin. Les hommes aux tendances les plus diverses se coudoient dans cette lutte. Jean Eck y donne la main à Luther, Lefèvre d'Étaples à Jacques Le Masson (Latomus), de Louvain, l'anglais Edward Lee à l'espagnol Zuniga. Tous accusent Érasme des erreurs les plus diverses et souvent des impiétés les plus monstrueuses.

Mais aussi tous s'appliquent, pour répondre à l'humaniste et le convaincre d'hérésie, à pratiquer cette étude de la Bible qu'il avait tant recommandée. Les uns, comme Lefèvre et Zuniga, critiques de profession, acceptent ces discussions sur le texte sacré qui avaient fait la fortune des Annotations de Valla et que Léon X lui-même saluait comme une science nouvelle. Les autres, plus théologiens, Eck, Luther, Le Masson, attaquent les doctrines positives d'Érasme, celui-ci sur l'inerrance de la Bible, celui-là sur la justification, le dernier, sur la scolastique en général et l'autorité de la Vulgate. Ainsi donc, par l'effet même de la discussion à laquelle ses adversaires soumettaient ses idées, Érasme voyait se réaliser le vœu qui, au fond, formait toute sa doctrine : la diffusion de la Bible même parmi le peuple. « Je m'écarte passionnément, avait-il écrit dans sa pré-

face, de ceux qui voudraient refuser aux ignorants la lecture des Livres Saints traduits en langue vulgaire. Comme si le Christ avait enseigné une doctrine si obscure, qu'à peine quelques théologiens la pussent comprendre! Comme si c'était une sauvegarde pour la religion chrétienne de demeurer voilée! Que les secrets des rois restent cachés, rien de mieux. Mais le Christ a voulu répandre le plus possible ses mystères. Je voudrais que les moindres femmes fussent en état de lire les Évangiles et les Épîtres de saint Paul, qu'ils fussent traduits dans toutes les langues et mis à la portée non seulement des Écossais et des Irlandais, mais des Sarrasins et des Turcs. Le premier point, c'est de connaître. Mettons que beaucoup riraient, du moins quelques-uns comprendraient. Je voudrais que le laboureur à sa charrue en chantât des versets, et le tisserand à son métier, et le voyageur au long de sa route; que les Évangiles fussent le sujet de toutes les conversations quotidiennes. » Personnellement, Érasme ne fit rien pour répandre la Bible en langue vulgaire. L'on peut dire cependant que, sans lui, ni Luther, ni Lefèvre, ni Tyndale n'auraient osé entreprendre cette œuvre.

La renaissance des lettres contribua d'une autre façon encore à ce retour vers la Bible. Ce fut, par voie indirecte, en ressuscitant la tradition des Pères. Ce nouvel élément de l'ancienne autorité doctrinale allait devenir lui aussi une simple porte d'introduction à l'Évangile. Grâce encore aux humanistes. Ils avaient été d'infatigables éditeurs. A côté des œuvres classiques du paganisme, ils imprimèrent, en un pêle-mêle pittoresque, les monuments de l'antiquité chrétienne. Érasme encore se distingua dans ce

travail. Après avoir donné son Nouveau Testament grec, il publia successivement saint Jérôme, saint Cyprien, le Pseudo-Arnobe, saint Hilaire, saint Irénée, saint Chrysostome et saint Ambroise. En 1529, Frobenius imprimait sa belle édition de saint Augustin, et l'année même de sa mort (1536), celle d'Origène.

Mais le grand humaniste avait soin, en chacune de ses préfaces, de déterminer l'autorité qu'il accordait à ces « hérauts de la philosophie chrétienne ». Ce qu'il cherche avant tout, chez ces témoins de la foi, c'est encore et uniquement l'Évangile. Il a deux règles pour juger un auteur chrétien. La première est pour ainsi dire matérielle : c'est son antiquité relative. Plus cet auteur se rapproche des temps évangéliques, et mieux il a ressenti l'action immédiate du Sauveur. « *Habes Irenaei commendationem ab antiquitate* », écrit l'éditeur à Bernard, évêque de Trente, en lui dédiant son saint Irénée. Auprès de son maître Polycarpe, l'auteur des « Hérésies » ne s'est-il pas pénétré l'esprit des enseignements directs du Christ et de ses disciples[1] ? Il a donc conservé plus pure la doctrine évangélique. L'eau jaillit plus claire à la source même.

Mais il est une autre règle qui le recommande encore mieux. Son livre est tout imprégné de cette antique vigueur de l'Évangile, qui confond à la fois l'envie des judaïsants, l'austérité affectée des Pharisiens, l'autorité des Prêtres, la puissance des Lois et des Rois, les prestiges des Mages, la science des Phi-

1. « Hujus uiri (Polycarpi) de Christo deque Christi discipulis sermones Irenaeus puer auidissimis imbibit auribus. » *Opus eruditissimum diui Irenaei*, 1526. (Dédicace à l'Évêque de Trente.)

losophes, et — seulement enfin — la révolte des Hérétiques[1]. Cet esprit évangélique, sur lequel Érasme revient avec une véritable affectation, fait tout le prix de ces œuvres vénérables, et doit servir au chrétien de mesure pour les apprécier. De plus, il nous montre comment combattre et vaincre les hérésies. Car, pour Érasme comme pour saint Augustin, le rôle providentiel de celles-ci est de ramener les chrétiens à la source première de l'indéfectible vérité, le trésor des Saintes Lettres[2].

Avec la publication du Nouveau Testament, Érasme avait donné sa mesure théologique. Les commentaires dont il l'avait accompagné, les explications que nécessiteront les controverses dont cette œuvre sera l'origine, ne feront que mettre en lumière l'idée essentielle de l'humaniste. Lui-même l'a souvent résumée d'un mot. Ce qu'il veut instaurer, c'est la *Philosophia Christi*. Cette sagesse chrétienne représente l'enseignement même du Sauveur, car elle puise directement, à la source même, sa parole et sa pensée. Elle ne s'inquiète guère, à proprement parler, des dogmes ou de leur interprétation. Les données populaires de l'Évangile lui suffiraient. On sent bien que le commentateur s'arrête pour ainsi dire contre

1. « Spirant enim illius scripta illum priscum euangelii uigorem... spirant pectus euangelicum et martyrii, ut ita loquar, candidatum. » Les lecteurs comprenaient à demi-mot quels étaient ces Judaïsants, ces Pharisiens, ces Prêtres. Ils le savaient par l'Eloge de la Folie, les Adages et les Colloques.

2. « Dum haereticorum argutationibus agitatur (Ecclesia), magis uti didicit armatura divinarum litterarum, et confirmata est impugnata veritas. » *Id.*, *ibid.* Frobenius et Beatus Rhenanus, qui savaient à quoi s'en tenir sur les idées d'Erasme, ont réuni toutes ces préfaces dans le III[e] volume de leur édition générale des œuvres de l'humaniste publiée en 1540.

son gré aux discussions dogmatiques, qu'il essaie de les éviter. La pureté de la foi consiste pour lui non pas à développer le donné scripturaire dans toute sa portée logique et dans ses connexions de droit, mais à rendre cette donnée en une formule classique, exempte de termes techniques et de prétentions dialectiques. Et cela même est pour lui un idéal plutôt qu'une réalité. Quoi qu'il en ait, il est bien obligé de s'attarder aux questions théologiques, de donner son opinion sur le sens d'un mot gros de conséquences pour la foi. Alors tout son effort porte à restreindre le domaine de celle-ci, à écarter, grâce à la critique, l'extension infinie qu'ont prise, à travers les siècles, les vérités révélées. Pour lui, la théologie n'est plus la reine du savoir en ce sens qu'elle absorberait les données de toutes les autres sciences dans une explication suprême. Elle n'est plus pour lui la « science des sciences », à laquelle préparent et vers laquelle convergent toutes les autres études. Elle devient une discipline particulière, dont le champ se restreint à son objet propre, et dont la relation essentielle avec les autres branches du savoir est simplement une relation de dignité. Elle utilise les données des autres sciences sans leur imposer des lois et même en acceptant intégralement leurs conditions. Telles étaient les conséquences renfermées implicitement dans le concept de la *Philosophia Christi*.

La méthode de travail d'Érasme allait plus loin encore. Elle détruisait de fond en comble l'organisation théologique, telle que le moyen âge l'avait conçue. Pour celui-ci les objets essentiels de la foi se reliaient en une suite et s'exprimaient naturellement en syllogismes. Une telle méthode était parfaite pour

mettre en relief les idées. Mais elle laissait forcément dans l'ombre un autre élément non moins important de la religion : les personnes. Elle voyait dans leurs développements spéculatifs les individualités de l'histoire évangélique. Le commentaire philologique tel qu'Érasme l'entendait rapportait au contraire toute pensée à son auteur et ramenait l'attention de celle-ci à celui-là. Et par un effet naturel de cette tendance, l'humaniste faisait ressortir chez tous les personnages de l'histoire sacrée le côté humain, qui pouvait servir d'exemple aux fidèles. Le Christ lui-même n'échappait pas à cette interprétation qui mettait l'accent sur son humanité. Déjà dans sa discussion avec Colet, Erasme avait choisi les formules qui rapprochaient de nous le Sauveur. La controverse avec Lefèvre était une preuve nouvelle de son souci de faire ressortir la communauté de nature entre le Christ et le chrétien qui permettait au premier d'être pour le second un modèle. Contre Eck, l'éditeur du Nouveau Testament soutiendra que des fautes de mémoire chez les apôtres ou les évangélistes sont parfaitement compatibles avec l'inerrance des Livres Saints. Il semble que ce soit là pour lui une condition d'efficacité de leur vertu, un moyen pour permettre aux hommes de s'approcher davantage, par les premiers disciples, du Christ, et par le Christ, de Dieu lui-même.

Cette voie nouvelle n'était pas moins étrangère à la mystique qu'à la scolastique médiévales. Elle ne favorisait guère le sentiment du néant de l'homme en face de Dieu, qui était le point de départ de toutes les « Imitations » du moyen âge. Ici la fraternité mystique du Sauveur avec l'âme fidèle se développait

dans le donné ecclésiastique, grâce aux sacrements et à l'institution hiérarchique. De plus les relations de maître à disciple, de fiancé à promise, d'époux à épouse, se résumaient dans une unité plus haute encore qui s'épanouissait dans la contemplation. La *Philosophia Christi* était loin de ces hautes spéculations. Elle présentait bien la piété comme fin de toute pensée. Mais cette piété se résumait pour Érasme à peu près dans un seul mot : la charité. Et celle-ci n'avait guère pour lui que son sens social. C'était la règle suprême des relations entre chrétiens. De vie intérieure il n'était presque pas question. L'idéal du fidèle était de « passer en faisant le bien ». De tous côtés donc l'érasmianisme décelait une dissolution de la pensée chrétienne au moyen âge. Il était incontestablement la démolition du passé.

CHAPITRE CINQUIÈME

SAINT JÉROME CONTRE SAINT AUGUSTIN.

La *Philosophia Christi*, telle que l'entendait Érasme, s'appuyait immédiatement sur le texte même de l'évangile. Elle prétendait être une simple exposition de l'enseignement du Sauveur. Elle s'imposait non point par le raisonnement ni même par l'autorité, mais au nom de cette vertu secrète qui semblait émaner directement de la personne du Christ et qui s'imprégnait en chacune de ses paroles. L'idéal érasmien eût été le retour à ces temps heureux où le maître et les disciples conversaient, au bord des lacs de la Galilée et sur les routes de la Judée, dans l'intimité parfaite et l'union de pensée et de volonté. Mais il était bien impossible de se débarrasser de tous les intermédiaires, qui, de génération en génération, s'étaient transmis le flambeau. On ne pouvait supprimer quinze siècles de travail théologique. Or, ici encore, se produisit le même phénomène qui avait donné aux Livres Saints un aspect nouveau. Le caractère individuel, personnel, des grands représentants de la tradition, se réveille, se marque dans leurs œuvres et leur donne à chacune sa portée spé-

ciale. C'était une source nouvelle de conflit doctrinal et de discussions théoriques. Elles n'allaient pas tarder à se manifester. Mais dès les origines, le débat allait se circonscrire et canaliser très vite l'autorité dogmatique des Pères. Grâce à la dissolution qui avait rendu à chacun de ceux-ci sa personnalité et sa valeur propre, quelques noms émergent de cet ensemble indécis, de ce bloc que vient de briser la critique humaniste. Les éléments qui le composaient reprennent leur aspect et leur signification distincte et jouent un rôle précis dans la lutte des idées.

Le premier qui s'impose est Denys de l'Aréopage. Mais sa fortune est éphémère. Dès l'origine de l'humanisme, l'authenticité de sa personne et de ses œuvres est mise en doute. Laurent Valla conteste à l'auteur de la « Hiérarchie céleste » et des « Noms divins » le titre d'Aréopagite et la qualité de disciple immédiat de saint Paul. Cette première attaque n'a pas tout d'abord grand succès. Pic de la Mirandole et Marsile Ficin restent les admirateurs du grand mystique et les tributaires de sa pensée. Mais les réfutations directes de la thèse de Valla donnent de l'actualité au problème. Dans son premier ouvrage, le *Chrysopassus predestinationis*, Jean Eck engage sur ce point une vive polémique avec l'humaniste italien[1]. Longtemps encore les théologiens qui veulent représenter l'esprit de tradition défendront la thèse de l'authenticité. Les humanistes français eux-mêmes avaient subi son influence dans une trop large

1. *Chrysopassus predestinationis*, fol. 6ª. Le titre bizarre de l'ouvrage est emprunté à l'Apocalypse, XXI, 20, où le mot Χρυσόπρασος désigne la dixieme pierre précieuse des murs de la Jérusalem céleste. Pour Eck, cette pierre précieuse n'est autre que la prédestination. De là ce titre du livre qui parut en 1514.

mesure pour accepter d'emblée l'affirmation de leur coreligionnaire d'outre-monts. Dès 1517 Josse Clichtoue, qui était toujours fidèle disciple de Lefèvre et n'avait pas encore pris parti contre les réformateurs, écrivait une longue dissertation : *Quod opera quae vulgo tribuuntur Dionysio sint Dion. Areopagitae et non alterius.* Il est vrai qu'il ne la publia que plus tard, en 1521, comme appendice de son *Antilutherus.* Elle était plus spécialement dirigée contre Erasme, qui s'était fait l'écho des doutes de Valla. Le grand écrivain se plaignit du procédé de Clichtoue, dans lequel il voyait une manœuvre de Béda et des ennemis de la nouvelle science[1].

De même il y eut, au sein du groupe anglais, une vive résistance sur ce point. Colet en particulier s'était attaché à suivre de très près le néoplatonisme dionysien. Il y avait trouvé des raisons de réforme ecclésiastique fondées sur les plus hautes spéculations. Combien ne différait pas en effet la hiérarchie de l'Église telle qu'elle existait alors de celle que le prétendu disciple de saint Paul avait décrite dans son *De Hierarchia ecclesiastica?* Le futur doyen de l'église de Saint-Paul avait soigneusement noté, en un parallèle curieux, les différences de la réalité et de l'idéal décrit par le grand mystique. Il n'était pas seul à étudier et admirer Denys. Grocyn, tout comme

1. « Scripseram ad illum [Bedam] quod Clichtovei modestiam semper mavissem, eum tamen civilius acturum fuisse si de Dionysio cum Valla disputasset, quod esset author hujus sententiae potius quam mecum. Hoc tamen me boni consulere quod res non esset magni momenti. Hic geminus dolor cepit animum Beddae et quod bene sentiens de Clichtoveo et quod ipse carerem sensu doloris quem ille impegerat. Mox homo candidus ostendit librum, caput, et numerum quo essem attactus a Clichtoveo, sine nomine quidem, ne hoc me consolaretur, sed ita ut plerique facile conjectarent quem impeteret. » ERASMI *Opera,* IX 371.

son ami, croyait à l'authenticité de cette littérature et rejetait avec horreur les doutes que Valla s'était permis d'élever à son sujet. Mais il n'avait pas encore étudié la question lui-même. Or, un jour, Colet invita Grocyn à prêcher, dans son église, sur le thème de la « Hiérarchie céleste ». Ce fut une occasion pour celui-ci de s'appliquer à une étude plus précise des livres dionysiens. Ils ne résistèrent pas à cette épreuve. Le sens critique de Grocyn, éveillé déjà, se convainquit facilement de l'hiatus intellectuel qui séparait saint Paul de son prétendu disciple. Et ce fut fait de l'influence de celui-ci sur le cercle d'Oxford [1]. Il en allait être de même dans l'humanisme devenu international. Le rationalisme montant d'Érasme devait peu à peu détacher les esprits de la mystique en général et tout spécialement des théories du faux Denys. Celles-ci ne jouèrent donc qu'un rôle très secondaire dans la dissolution et les tentatives de reconstruction dogmatique. Tout au plus peut-on attribuer à leur persistance lointaine le mysticisme parfois bizarre que Lefèvre introduisit dans l'entourage de Marguerite de Navarre et qui trouve refuge à la cour de Nérac.

Cette dissolution et cette reconstruction ne se firent pas pourtant uniquement par le jeu des idées et des principes traditionnels, d'abord dissociés, puis entraînés en de nouvelles combinaisons intellectuelles. Dans le devenir des doctrines qui exprime l'âme de ces premières années du XVI[e] siècle,

1. Voyez F. SEEBOHM, *Oxford Reformers*3, 1896, p. 60 ssq. L'histoire de Grocyn a été racontée par Erasme, *Opera*, VI, 503. Il cite encore cette anecdote dans sa note sur *Actes,* XVII, de l'édition de 1519. Elle ne se trouve pas dans la première édition du Nouveau Testament.

les tendances des esprits s'orientent sous la pression d'une foule de circonstances extérieures dont la convergence est frappante. Mais, chose qui frappe encore davantage, elles revêtent d'abord une forme personnelle. Il y a des noms qui sont alors tout un programme. Certains personnages résument les désirs latents de toute leur génération. Reuchlin, Érasme, sont les porte-drapeaux d'un parti qui voit en eux toute science et toute sagesse. On les déifie de leur vivant. Or, se réclamer d'eux, c'est accepter et professer tout un ensemble d'idées, aux contours plus ou moins flottants, peut-être, mais sur lequel les contemporains ne se trompent pas. Ils incarnent une philosophie, une théologie, une conception générale de l'univers. Et ce n'est pas aux vivants seulement que l'on demande de symboliser ainsi le mouvement intellectuel. On retrouve des chefs et des ancêtres dans le passé ; sous leur nom et sous leur protection courent des théories qui, probablement, leur auraient causé plus d'une surprise. Chez les Érasmiens, l'homme qui a charge de représenter en cette sorte l'idéal de l'exégète, de synthétiser les tendances herméneutiques du maître et des disciples n'est autre que saint Jérôme. Il est le « patron » derrière lequel on s'abrite pour répandre cette conception nouvelle de la Bible, de son autorité, de sa valeur, que l'on pourrait appeler la conception des humanistes.

I

Ceux-ci n'étaient pas venus directement à la théologie. Leur vocation ou même leur profession faisait

d'eux tout d'abord des philologues. Hébraïsants ou hellénistes, ils s'intéressaient en première ligne à la langue des textes sacrés. Mais il ne leur était guère possible, lorsqu'ils avaient ainsi abordé l'étude des Livres Saints, de se garder des conclusions qui découlaient naturellement de leurs recherches. Du reste, le fait même de ces recherches ne posait-il pas inévitablement à leurs yeux la question de la valeur de la Bible? La constatation et des variantes qu'ils relevaient et des différences entre le texte qu'ils considéraient comme original et les versions courantes, ne les induisait-elle pas naturellement à se demander comment ces faits étaient conciliables avec la divine autorité des Écritures?

Or, dans l'antiquité chrétienne, il était un homme qui, toute sa vie, s'était livré à ce travail auquel ils s'adonnaient eux-mêmes, qui avait résumé en ses ouvrages, en ses traductions, toute l'œuvre de philologie sacrée des premiers Pères. Il n'avait jamais eu de scrupules à noter ces variantes et ces différences. Il avait trouvé là l'occasion de pénétrer plus avant dans le sens des Livres Saints et de les mieux faire comprendre. Bien plus, ces patientes recherches lui avaient servi d'armes invincibles pour combattre l'hérésie et défendre la pureté de la foi. Et même l'on pouvait dire que ses lettres d'édification, que ses hymnes enthousiastes à la vie ascétique reposaient sur cette intelligence approfondie de la Bible. Aussi, dès la première heure, les philologues le revendiquèrent-ils pour leur chef.

Quand Reuchlin publia, en 1506, ses célèbres *Rudimenta hebraica,* il ne laissa pas échapper une occasion de proclamer sa vénération et son respect

pour la science et l'autorité de saint Jérôme. Aucune affirmation n'obtient chez lui droit de cité, qu'elle ne soit confirmée par quelque texte de son maître. Dans les questions les plus difficiles, c'est à lui qu'il appartient de décider. Reuchlin avait remarqué, par exemple, que les auteurs du Nouveau Testament rapportent parfois des passages de l'Ancien en termes différents de ceux de l'original hébreu. Il sent là une grave difficulté et tâche de se couvrir en disant qu'il fait cette remarque, non comme théologien, mais comme grammairien : « *Sed ego non de sententia ut theologus, sed de vocabulis ut grammaticus disputo* ». Pourtant, une telle réponse ne lui suffit pas, et il est tout heureux de se mettre à l'abri derrière saint Jérôme[1]. « Ce qui me console, ajoute-t-il, c'est que saint Jérôme écrit, à propos de l'Épître aux Éphésiens, ch. 5 : Nous avons souvent remarqué que les Apôtres et les Évangélistes, dans leurs citations de l'Ancien Testament, n'ont pas employé les termes qui se trouvent dans nos exemplaires. » Même lorsqu'il se croit obligé d'être d'un avis différent, il ne veut point qu'on dise que l'illustre exégète s'est trompé. Il a seulement voulu suivre de trop près le texte ou les anciens interprètes. Dans le lexique

1. « Et nisi S. Paulus *ad Romanos*, 3, 4, exponeret : Sicut justificeris in sermonibus tuis, ego sequerer proprietatem linguae dicens : Idcirco justificabis in verbo tuo, ita sane quod David praevidisse videretur quod S. Paulus scribit, *I Cor.*, 6, 11 : Justificati estis in nomine Domini nostri Jesu Christi... Attamen consolatur me S. Hieronymus scribens in epistolam *ad Ephesios*, cap. 5, his verbis : Quod frequenter annotavimus apostolos et evangelistas non iisdem verbis usos esse in testamenti veteris exemplis, quibus in propriis voluminibus continentur. Hoc et hic probamus. Haec ille. » *Rudimenta hebraica*, h. 2b. Voyez encore *Rud. heb.*, p. 19-31, les explications concernant la généalogie de la Sainte Vierge, qui causèrent tant d'étonnement à John Fisher et à Erasme. Erasme à Reuchlin, 1er mars 1510.

qui termine les *Rudimenta hebraica*, il n'est presque pas un article dans lequel l'autorité de saint Jérôme ne soit invoquée. On peut même remarquer une nuance de respect moindre lorsque Reuchlin relève les interprétations de saint Augustin. « Beatus vero Augustinus, note-t-il en passant, hunc versum (Ps. 141, 6) de Aristotele intelligens, *nescio quo somno motus*, scribit eum tremere apud inferos[1]. »

Toutes les constatations troublantes que révélait la nouvelle méthode philologique, toutes ces questions nouvelles bien faites pour inquiéter les esprits attachés aux traditions exégétiques du passé, c'était saint Jérôme qui avait charge de les faire accepter. Mais il ne plaisait pas aux humanistes seulement par la liberté plus grande qu'il semblait assurer à leurs études. Sur un autre point encore, et plus important, la méthode et l'esprit qui l'inspiraient s'adaptaient aux tendances des hommes formés par l'humanisme. Jamais, peut-être, on n'eut plus grande confiance en la valeur éducative des œuvres de l'antiquité, profane ou sacrée, que pendant ces premières années du XVIe siècle. La réussite des applications de principe considérées alors comme scientifiques donne une entière assurance en la valeur du savoir. Les découvertes d'un Colomb, d'un Maga-

1. *Rudimenta hebraica*, p. 523. Voici du reste le témoignage d'un bon juge en cette matière : « Von den Kirchenvätern ohne Vergleich am meisten wird Hieronymus citiert. Er begleitet Reüchlin aüf seiner ganzen wissenschatlichen Laùfbahn, von deren Beginn bis zum Ende. Am meisten begegnet er in den Schriften, die hebraeische Sprache behandeln. Man kann sagen, eine Behaùptüng erhält erst dann ihre rechte Weihe, wenn sie durch ein Zeùgniss des Hieronymus bestätigt wird. » L. GEIGER, *Johann Reüchlin*, p. 76. Leipzig, 1871. Voyez encore p. 120, où saint Jérôme est comparé à Lyra et aux exégètes juifs.

lhâes, d'un Martin Behaim, sont rapportées par leurs auteurs eux-mêmes aux systèmes astronomiques et cosmologiques dont elles semblent démontrer la parfaite solidité et la fécondité pratique.

Dans le domaine de l'esprit, on croit aller aussi à la découverte de nouveaux continents et trouver bientôt les terres neuves de la théologie et de la religion. Aussi, la science de l'éducation, la pédagogie, est-elle en honneur. Grâce à elle, on espère prolonger à l'infini le rendement idéal de ces trésors antiques qui, successivement, réapparaissaient au grand jour. C'est Érasme, on le sait, qui donna la plus grande amplitude d'onde à cette intime persuasion de tous les humanistes. Si son disciple Mélanchton mérita d'être appelé le précepteur de la Germanie, à plus juste titre encore pourrait-on le nommer l'éducateur de l'Europe. Il fut et reste le grand pédagogue dont l'esprit ne connut peut-être, au milieu de ses universelles incertitudes, d'autre principe que celui de la valeur et de la vertu du savoir. Or, de même qu'il a trouvé dans la lecture des chefs-d'œuvre de l'antiquité la source de sa vie intellectuelle, de même il pense que la lecture intelligente et l'étude des documents de l'antiquité chrétienne suffisent pour bien vivre. Cicéron et Virgile sont des modèles de perfection et de beauté qu'il s'agit seulement de contempler pour être ravi et détaché de toute imperfection et de toute laideur. De façon identique, le Christ, qui nous est révélé dans le tableau sans tache des Livres Saints, attire pour ainsi dire fatalement notre culte, notre adoration et notre imitation. En cela consiste, pour Érasme, à peu près tout le christianisme.

Or, pour trouver le Christ dans l'Écriture, il ne fallait qu'appliquer les règles dont on usait dans l'étude des auteurs profanes. La méthode philologique, les interprétations littérales des textes originaux, les remarques critiques sur l'emploi des mots, bref, tout l'appareil d'une science plus précise des sources de la foi, telles étaient, en résumé, les exigences des théologiens de l'humanisme. Et cette méthode convenait admirablement à la révolution que ses représentants voulaient opérer dans l'enseignement de la religion comme des autres disciplines. L'esprit des commentaires de saint Jérôme répondait, autant que possible, à ces exigences. Il discutait le sens des mots, après avoir établi le texte, en comparant entre eux les passages semblables et en consultant les travaux des anciens interprètes. Il ne s'attardait point à bâtir des systèmes ni à voiler « l'ingénuité » de l'Évangile sous les formules d'une philosophie antique. Pour lui, la lettre des Saints Livres était le point de départ nécessaire qui conduisait au Christ, fin dernière de toutes les Écritures [1].

Aussi, dès la première heure, Érasme l'invoque-t-il, non seulement comme le modèle des exégètes, mais comme le plus grand des théologiens. « Que si l'on réclamait, dit-il dans sa fameuse lettre à Christophe Fisher, programme de toute son œuvre exégétique et théologique, en disant que la théologie est

1. En 1527, dans une lettre à Maldonato publiée par Helfferich (*Zeitschrift fuer hist. Theologie*, 1859, p. 605 sqq.), Érasme prétend résumer ainsi toute son œuvre : « Non in aliud fari litteris humanioribus, nisi ut famularentur gravioribus disciplinis et in his praecipue theologiae, quod viderem ex harum neglectu natam miserabilem omnium disciplinarum corruptionem... Enixus sum et hoc, ut bonae litterae quae apud Italos, praecipue Romanos, nihil fere sapiebant nisi meram paganitatem, inciperent ingenue sonare Christum. »

trop haut placée pour être soumise aux lois de la grammaire, que tout le travail de l'interprète dépend des inspirations du Saint-Esprit, c'est vraiment revendiquer pour les théologiens une dignité d'un nouveau genre que ce droit de faire des barbarismes. Mais alors, qu'on explique le sens de ce que saint Jérôme écrit à Desiderius : Autre chose est d'être prophète, autre chose d'être interprète. Là, l'Esprit prédit l'avenir ; ici l'érudition et la science du langage traduisent les choses qu'elles comprennent [1]. » Aussi poursuit-il concurremment les travaux préliminaires à son édition de saint Jérôme et à celle de son Nouveau Testament grec. Quand, dans ses lettres, il parle de ces travaux, il joint toujours l'un à l'autre et considère le premier comme le seul commentateur autorisé du second.

Plus il avance, et plus il manifeste son admiration, qui devient exclusive, envers son modèle. Dans la lettre à Léon X, qui expose au pape le projet de publication du Nouveau Testament, il n'a garde d'oublier son saint Jérôme. Il annonce la prochaine apparition de ses œuvres. Il demande au Pape la permission de les lui dédier. Et, pour que Léon X ne se trompe point sur ses intentions, il ajoute : « Je me suis, en effet, aperçu que saint Jérôme est, à ce point, supérieur aux autres théologiens latins, que lui seul, à peu près, mérite le nom de théologien. Non que je con-

1. « Quod si reclament majorem esse theologiam quam ut grammaticæ legibus teneatur, totum interpretandi negotium de sacri spiritus afflatu pendere : nova vero theologorum dignitas, si solis illis licet barbare loqui. Sed expediant interim quid sibi velit quod Desiderio suo scribit Hieronymus : Aliud est, inquiens, esse vatem, et aliud interpretem. Ibi spiritus ventura prædicit; hic eruditio et verborum copia, quæ intelligit transfert. » ERASMI *Opera*, éd. LE CLERC, III, 98. Année 1505.

damne les autres. Mais les plus illustres, si on les compare à lui, disparaissent devant son éclat. Il est enfin comblé de tant de qualités admirables, que la Grèce savante elle-même peut à peine trouver quelqu'un à lui comparer[1]. »

Cette révérence à l'égard du « prince des théologiens » allait être aiguillonnée davantage encore par la contradiction. Dans leurs attaques contre les novateurs, les tenants de la scolastique — Luther comme les autres — faisaient parfois tomber leurs coups sur saint Jérôme en croyant ou en prétendant frapper sur le dos d'Érasme. Ce dernier ne se contente point de se défendre lui-même. Il agite, aux yeux de ses contradicteurs, le nom et l'autorité de son patron. Il raille ces mauvais élèves de mauvais maîtres, qui opposent au Père de l'Église l'informe savoir philologique condensé par le moyen âge en de barbares compilations.

« Lorsqu'ils ont appris quelques règles d'Alexander Gallus, puis touché à la plus vaine des sophistiques, étudié, sans les comprendre, les dix propositions d'Aristote, enfin, épelé autant de questions dans Scot ou Ockam, se reposant, pour le reste, sur le Catholicon, le Mammotrectus et autres dictionnaires semblables, qui sont leur corne d'abondance, alors il les faut voir se dresser sur leurs ergots, avec l'arrogance coutumière à la sottise. Ce sont les mêmes qui méprisent saint Jérôme en le traitant de grammairien,

1. « Perspiciebam divum Hieronymum sic apud Latinos esse theologorum principem, ut hunc prope solum habeamus theologi dignum cognomine; non quod ceteros damnem, sed quod illustres alioqui, si cum hoc conferantur, ob hujus eminentiam velut obscurentur : denique tot egregiis cumulatum dotibus ut vix ullum habeat et ipsa docta Græcia quem cum hoc viro queat componere. » ERASMI *Opera*, éd. LE CLERC, III, 152. Lettre à Léon X, 28 avril 1515.

parce qu'ils ne le comprennent point [1]. » Voilà les traits sous lesquels il peignait ses adversaires dans sa justification à Van Dorp. Il écrivait en termes semblables à Jacques Lefèvre, en réclamant pour lui la même liberté dont avait usé saint Jérôme. « Comme je voyais la liberté des commentaires que saint Jérôme met si fréquemment en avant et dont il se sert pour défendre sa cause, je croyais, moi aussi, avoir droit à la même liberté. D'autant plus que mon travail ne renfermait rien, sinon quelques petites annotations presque exclusivement grammaticales et sans prétention. Et n'affirmai-je pas très souvent que je formulais des notes, et non des dogmes [2]? » Cette opposition des *annotationes* et des *dogmata* résumait parfaitement l'esprit de toute l'exégèse érasmienne et justifiait le choix qu'il avait fait de saint Jérôme comme modèle et protecteur. Elle expliquait aussi son attitude vis-à-vis de saint Augustin, envers lequel il accentuait la nuance de moindre respect déjà marquée par Reuchlin. « Si saint Augustin avait possédé les langues, disait-il dans son Apologie à Jacques Le Masson, son œuvre eût été plus complète et moins dangereuse [3]. »

1. « Deinde posteaquam pauculas Alexandri Galli regulas edidicerint, ad hæc paululum ineptissimæ Sophistices attigerint, post ex Aristotele decem tenuerint propositiones, nec has intellectas, postremo ex Scoto aut Ocam totidem edidicerint quæstiones, quod superest ex Catholico, Mammotrecto et consimilibus dictionariis velut ex copiæ cornu petituri, mirum quam cristas efferant, ut nihil est arrogantius imperitia. Isti sunt qui contemnunt divum Hieronymum ut grammatisten, quia non intelligant. » ERASMI *Opera*, IX, 6.

2. « Cum enim viderem eam esse libertatem commentariorum ad quam saepenumero provocat divus Hyeronymus et hoc colore causam tuetur suam, arbitrabar multo magis idem jus mihi tribuendum in opere quod praeter humiles ac paene grammaticas quasdam annotatiunculas nihil profiteretur, praesertim cum semel, imo non semel sed crebro tester me annotationes scribere, non dogmata. » *Opera*, IX, p. 23.

3. « Ipse tamen Augustinus, si linguas calluisset, et plenius et inof-

L'admiration dont l'humaniste faisait profession envers saint Jérôme devait même être l'objet d'une attaque directe de ses adversaires. Parmi les critiques que lui soumit le célèbre professeur d'Ingolstadt, Jean Eck, à propos de ses *Paraphrases,* la troisième et la plus importante concerne les louanges exagérées suivant lui, dont Érasme couvre l'ermite de Bethléem, et le dédain qu'il manifeste envers saint Augustin. N'est-ce pas la preuve d'une ignorance, peut-être voulue, de l'enseignement des autres Pères de l'Église? Et peut-on voir là autre chose qu'une marque certaine d'étroitesse d'esprit qui condamne son auteur? L'illustre Filelfo, tout humaniste qu'il fût, n'était pas de cet avis. Il considérait saint Augustin comme beaucoup plus profond et plus philosophe que saint Jérôme. Dans sa réponse, Érasme ne cache point la raison de ses préférences. Tout d'abord il n'avait jamais injurié saint Augustin. Libre à qui voulait de le tenir en haute estime. Mais pourquoi faire de ces goûts personnels une règle de la science sacrée? Pourquoi attribuer à l'évêque d'Hippone le premier rang après les auteurs sacrés? Les scolastiques lui ont donné une très grande importance. Mais il est facile d'en découvrir la raison. D'abord parce qu'ils l'ont accaparé comme faisant partie de leur « religion ». Puis il est plus aisé à entendre que saint Jérôme. Enfin il a pratiqué le système des définitions qui rend si facile et si peu productif le travail de l'esprit. Pour comprendre son rival au contraire, il

fensius egisset id quod egit. » *Opera*, IX, 95. Un peu plus haut, Erasme avait parlé de saint Jérôme avec grandes louanges. Il n'est pas douteux que le rapprochement des deux noms ne soit ici intentionnel. Suivant Bezold (*op. cit.*, p. 237), c'est de John Colet qu'Erasme tenait son aversion pour saint Augustin.

fallait dépenser de l'intelligence, son expression étant assez souvent obscure. Ainsi s'expliquait le succès de saint Augustin. Ainsi encore se justifiaient les préférences des humanistes pour saint Jérôme [1].

II

Ces préférences du maître trouvaient un écho dans le camp des disciples. Les trois premiers volumes de l'édition de saint Jérôme avaient paru dans le courant de l'année 1516 et s'étaient répandus rapidement. Dès le 1er décembre, Jean Lang, l'ami commun de Mutian et de Luther, les avait déjà entre les mains. Ils répondaient merveilleusement aux désirs de tous ces esprits. Lorsque le *Quincuplex Psalterium* de Lefèvre lui était tombé sous les yeux, Mutian avait écrit : « J'ai le Psalterium d'Étaples. Je l'ai lu en courant. Il ne sait pas l'hébreu, mais il sait saint Jérôme. De plus, j'ai noté en passant qu'il attaque les métaphysiciens, amis des inepties. Écoute, je t'en prie : Ce que certains, dit-il, appellent la rigueur de la logique, d'autres, qui jugent mieux, l'appellent justement l'inopportunité de la logique et le traitent de vain et déraisonnable bavardage. Et ce n'est point la faute de cet art ni de cette discipline, qui est nécessaire pour discuter loyalement et sans tromperie, comme la grammaire et la rhétorique pour bien parler. C'est la faute de ceux qui maltraitent ces arts et ces scien-

1. Les deux pièces de la controverse sont la lettre de Jean Eck à Erasme et la réponse de celui-ci. Erasmi *Opera*, III, p. 296 ssq., 2 février et 15 mai 1518.

ces, dignes d'un homme libre. Et tant que l'imposture de tous ces esprits malfaisants n'aura pas été ramenée à sa pureté première, non seulement les sciences rationnelles, naturelles et mathématiques, mais encore les sciences sacrées souffriront la même éclipse que le soleil caché par la lune ou la lune par l'ombre de la terre [1]. »

L'éloge de saint Jérôme encadré dans un tel commentaire, était significatif. On l'opposait implicitement à ces métaphysiciens, pour lesquels Mutian savait trouver des épithètes caractéristiques. Les deux seuls reproches que le chanoine de Gotha faisait à Lefèvre, étaient précisément de ne pas suivre toujours l'interprétation de saint Jérôme et de délaisser parfois l'élégance du langage. Il semble que ce soient à ses yeux deux choses également condamnables et qui se tiennent. « Si tu me demandes ce que je lis, écrit-il à l'un de ses correspondants, apprends que je parcours les hymnes de David (de Lefèvre) et que je m'arrête presque à chaque mot, ou au moins à chaque verset. Je trouve peu de profit. Car, en dehors des travaux de saint Jérôme, le commentateur n'apporte à peu près rien de nouveau. Il ignore, comme on le

1. « Porro habeo Psalterium Stapulensis. Legi cursim. Nescit hebraicas litteras : Sequitur Hieronymum. Sed obiter inveni quod tuis ineptientibus metaphysicis opponatur. Audi quaeso : Et quod nonulli vocant rigorem logicae, quidam qui rectius norunt, juste appellant importunitatum logicae, vanamque et ἀλόγιστον, ut sic dicam, h. e. minime logicam ac rationalem garrulitatem. Non quod vitium sit artis aut disciplinae, quae aeque necessaria est ad probe et minime fallaciter disserendum, ut grammatice et rhetorice ad latine et diserte loquendum, sed eorum qui male libero viro dignas artes disciplinasque tractant. Et quousque redierit ad suum nitorem amota omni male utentium impostura, non solum rationales, naturales et mathematicae, sed etiam sacrae litterae id patientur. » *Der Briefwechsel des Mutianus Rufus*, ed. CARL KRAUSE, p. 444. Kassel, 1885. Mutian reproche assez souvent à saint Augustin d'être trop « métaphysicien ».

voit, les lettres hébraïques, il a touché à peine au grec, et, selon le proverbe, il le fuit comme le chien qui boit l'eau du Nil. Il n'a pas dépensé grande peine pour le latin, quoiqu'il faille le louer d'avoir soigneusement réuni là ce qu'il a pu savoir. Pourtant ses collections ne me satisfont pas. Un exemple entre tous. Voici un verset que le Psautier gallican lit : Da nobis auxilium de tribulatione, quia vana salus hominis. Le romain : et vana salus hominis. Le texte hébreu, suivant saint Jérôme, porte : Vana est enim salus ab homine. Ici, Lefèvre, ignorant l'élégance latine, déclare qu'il faudrait lire ce verset : Da nobis auxilium de tribulatione, quia vana salus hominis, sous prétexte que *quia* correspond mieux au sens et va mieux que *et*. Je ne crois pas, ô Lefèvre, à tout ce que tu dis; tu ignores certainement que *quia* et *enim* se prennent dans le même sens. Tu n'as pas lu tes auteurs [1]. »

Voilà, prise sur le fait, la critique — le mot est appliqué par Mutian à Érasme lui-même — en laquelle se plaisait toute l'école érasmienne. Aussi, quelle joie quand paraissent ces volumes où les humanistes trouvent ample matière pour leurs exercices de philologie sacrée et confirmation de leurs tendances vers une exégèse plus détachée de tout système théologique, sinon de toute théologie! « N'est-il pas de toute justice, écrit encore Mutian à Lang, d'honorer et de suivre pieusement les auteurs auxquels revient une souveraine autorité en notre religion?... Et quoi de plus admirable que saint Jérôme? Il gronde comme un paysan dalmate. Mais son style me paraît le plus

1. *Der Briefwechsel des Mutianus Rufus*. ed. Krause, p. 446 sq. Kassel, 1885.

agréable et le plus utile précisément lorsqu'il s'emporte avec plus de vigueur [1]. » Naturellement, cette publication doit faire pâlir et disparaître les étoiles de la scolastique abhorrée. Arrière Capreolus, Durand, Scot et Ockam. Laissez choir dans l'oubli les Biel et les Pelbart [2].

Mais par un jeu de tactique infiniment habile, Mutian joint pour ainsi dire indissolublement la gloire d'Érasme à celle de saint Jérôme et les idées de l'un à celles de l'autre. « J'aime saint Jérôme comme un moraliste très instruit, j'aime Érasme comme un très éloquent critique. L'un et l'autre méritent notre religieuse et absolue vénération, parce qu'ils sont tous deux hommes d'une admirable éducation. Le second a été pour le premier un correcteur et un appréciateur plein d'élégance, et même un défenseur contre les niaiseries des Crinitus et auteurs semblables. » Et il propose de vouer à Érasme une inscription qui résumera de la sorte ses services : « Au restaurateur de l'œuvre hiéronymienne, au grand Érasme, illustre par sa science du grec et du latin, qui a bien mérité des lettres évangéliques et apostoliques en même temps que des études profanes, qui a surpassé, par sa finesse singulière et son éloquence, tous les théologiens, —

1. « Aequissimum est, mi Lange, authores quibus summa est in religione nostra authoritas honore et pietate prosequi. » Id., *ibid.*, p. 646. Il parle naturellement de saint Jérôme. « Quid enim, Lange, Hieronymo mirabilius? Murmurat ut rusticus Dalmata. Sed tum mihi videtur ejus scriptio maximè jucunda et utilis, cum saevit ferociter. » Id., *ibid.*, p. 610.

2. M. Krause, l'éditeur des lettres de Mutian, nous semble avoir fait ici une singulière méprise. Il imprime : « Cedant Capreolus, Durandus, Scotus et Occam. Cadat e manu Bickl, Axckst, Kölparte. » P. 618. Et il ajoute en note : Die Spitzfindigkeiten der Scholastik : Bickel, Axt, Hellebart. Il s'agit, je crois bien, des auteurs Biel et Pelbart et d'un troisième dont le nom est trop défiguré pour qu'on puisse le restituer sûrement.

tous les esprits amis des études doivent tresser des couronnes; tous les érudits orthodoxes, rendre des honneurs; tout âge, tout sexe, toute condition, dire grâce; enfin, le monde chrétien tout entier, attribuer ses faveurs et ses suffrages. »

Cette commune vénération pour saint Jérôme et pour Érasme formait, on peut le dire, l'un des articles de foi des humanistes allemands. Même ceux qui admiraient en ce dernier uniquement le littérateur éminent, le rénovateur de l'antiquité classique, n'oubliaient pas, dans leurs éloges, de mentionner cette union qui faisait d'Érasme l'égal d'un Père de l'Église[1]. Aussi, la jeune génération des théologiens qui devaient prendre une part active au mouvement de la réforme, tout en gardant quelque indépendance vis-à-vis de Luther, se rattache-t-elle directement à cette tradition établie par le grand humaniste. Zwingli, Mykonius, Œcolampade, Capito subirent, dans une très large mesure, l'influence de cette exégèse éprise de liberté qu'Érasme avait mise en vogue sous le patronage de saint Jérôme.

Mais cette action s'exerce au delà de ces bornes malgré tout assez étroites. On la retrouve dans les œuvres d'un homme chez qui on ne l'attendait guère : chez le cardinal Cajétan. Le théologien romain, que n'avaient pas épargné les censures de la Sorbonne et les suspicions des « Parisienses », entretenait avec Érasme une correspondance qui ne voile point la sympathie de son auteur pour certaines idées de l'humaniste, concernant la Bible, son autorité, son interpré-

1. Pour cette influence d'Érasme sur les humanistes d'Erfurt, voyez Carl Krause, *Helius Eobanus Hessus*, I, p. 283 ssq. Gotha, 1879.

tation [1]. Il devait même faire passer quelques-unes d'entre elles dans les nombreux ouvrages qu'il consacra aux études bibliques à partir de 1523. Dans la question du canon, en particulier, il fait profession de suivre l'autorité de saint Jérôme, à l'exclusion de toute autre. « L'usage commun de l'Église, dit-il en parlant de l'Épître aux Hébreux, désigne certainement Paul comme l'auteur de cette lettre... Mais, comme nous avons pris, crainte d'erreur, saint Jérôme pour règle dans le choix des livres canoniques, et qu'il exprime un doute sur l'auteur de cette épître, par là même, elle reste douteuse [2]. » Mais cette influence d'Erasme et de saint Jérôme sur Cajétan semble bien avoir été plus profonde. C'est à elle qu'il faut très probablement rapporter le fameux principe qui devait valoir au cardinal tant et de si véhéments assauts : « Dans l'interprétation de l'Écriture, il est permis de préférer parfois l'explication d'un seul Père de l'Eglise au torrent des docteurs. » En tout cas, lorsqu'il voulut se défendre, en particulier dans les « Responsiones ad quosdam articulos nomine theologorum Parisiensium editos », il fit appel pour se couvrir, à l'autorité de saint Jérôme.

1. A. Cossio, *Il cardinal Gaetano e la Riforma*, p. 247 ssq. Cividale, 1902. Pour les démêlés de Cajétan avec la Sorbonne, voyez L. Delisle, *Extraits et Notices des Mss.*, XXXIV, p. 351.

2. « De auctore hujus epistolae certum est communem usum ecclesiae nominare Paulum... Et quoniam Hieronymum sortiti sumus regulam ne erremus in discretione librorum canonicorum... ideo dubio apud Hieronymum epistolae auctore existente, dubia quoque redditur epistola. » Caietani *Opera*, éd. Lyon, 1639, V, 329. Ce texte a déjà été utilisé par M. A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, p. 231 sq. Paris, 1891.

III

Il était bien loin de l'esprit d'Érasme de donner à toutes ces idées une forme systématique. Ses disciples immédiats eux-mêmes, les humanistes d'Erfurt, par exemple, avaient encore moins de goût peut-être pour les constructions ambitieuses qui leur rappelaient la scolastique. Ils exerçaient volontiers leur critique sur les grandes thèses du passé, mais n'avaient aucun souci de les remplacer. La désagrégation méprisante des théories auparavant admises suffisait à contenter le plus grand nombre d'entre eux. Pourtant, l'école d'Érasme devait aboutir, trop tard, malheureusement, à un programme parfaitement défini. Au moment où il allait se convertir à une tout autre direction des tendances réformatrices, un homme dont on a dit qu'il aurait été, sans Luther, un Érasme plus pénétrant et plus calme, Mélanchton, présentait en un résumé frappant, l'idéal érasmien à ces mêmes jeunes gens que l'éloquence passionnée du moine augustin poussait déjà vers une autre voie.

Dans le discours d'inauguration qu'il prononça, en 1518, à l'Université de Wittenberg, le nouveau professeur concentrait tous les traits de cet idéal. Il peignait en termes classiques la décadence progressive des belles lettres et sa compagne obligée, la décadence des sciences sacrées. Il dénonçait en cette barbarie montante des esprits la cause même de l'abaissement des mœurs. Le seul remède à cette triste situation était le retour aux bonnes études. Et Mélanchton dressait le tableau de la réforme nécessaire.

Il caractérisait la façon dont on devait enseigner aux jeunes esprits chacune des sciences : grammaire, dialectique, philosophie et histoire. Chaque branche du savoir était appelée par lui à contribuer à la formation morale de la jeunesse. « Car, presque toujours, les hommes sont ce que les font leurs études. Il n'y a de bonnes lettres pour moi que celles qui rendent l'esprit bon. Aussi, faut-il que la jeunesse soit bien élevée : ce sont les bonnes lettres qui sèment les bonnes mœurs[1]. »

Il arrivait alors à la théologie, couronnement de toutes ces études; et voici comment il s'exprimait : « Pour ce qui concerne les sciences sacrées, la façon dont on les acquiert est de la plus haute importance. Car, parmi tous les genres d'étude, il n'en est pas qui réclame plus d'intelligence, de suite et de soin. En effet, l'odeur des parfums du Seigneur domine les baumes des disciplines humaines : sous la conduite de l'Esprit, avec l'aide des arts que nous cultivons, alors seulement il est permis de s'approcher des sciences sacrées... Or, la théologie est en partie hébraïque, en partie grecque; car nous, Latins d'éducation, nous avons bu à leurs eaux. C'est pourquoi nous devons apprendre ces langues, afin de ne pas jouer avec les théologiens le rôle de personnages muets. Là s'ouvrira devant nous la splendeur et le sens véritable des mots, et se révélera, comme en sa plus intime retraite, cette vraie, cette originelle signi-

1. « Fere semper talis est unusquisque, qualem studia faciunt. Nec mihi bonae litterae, nisi quae mentis bonae sunt videntur. Itaque praestat optimis juventutem erudiri : mores enim optimos optimae litterae conserunt. » *Corpus Reformatorum*, XI, p. 16 ssq. Ces paroles ne se trouvent pas dans le discours lui-même, mais dans la dédicace à Otto Beckman, chanoine de Wittenberg, datée du mois d'octobre 1518.

fication de la lettre. Aussitôt que nous avons perçu la lettre, d'elle-même suivra l'appréhension des choses signifiées. Adieu alors toutes ces froides gloses, ces concordances et ces discordances, tous ces obstacles de l'esprit. Et, lorsque nous aurons ainsi approché nos intelligences des sources, alors nous commencerons à goûter le Christ, sa loi nous deviendra claire et nous serons pénétrés du nectar de la divine Sagesse... C'est ce qu'insinue souvent saint Paul, en particulier dans l'épître à Tite, où il exige de la doctrine du chrétien tout d'abord l'intégrité, ἀδιαφθορία, pour que la foi ne soit pas en danger. Ensuite, la pureté, σεμνότης, en sorte que nous ne mélangions pas malhonnêtement les lettres profanes aux lettres sacrées. Je pense qu'il prévoyait ce qui devait arriver; si les unes étaient mêlées aux autres, alors en même temps les passions du monde, les haines, l'ardeur des partis, les divisions et les querelles s'y introduiraient.

« Pour celui qui veut s'initier aux choses divines, il importe au contraire de dépouiller le vieil Adam pour revêtir l'Adam incorruptible, c'est-à-dire rejeter les passions humaines et briser, avec l'aide d'En-Haut, le joug de l'insidieux serpent pour que l'abîme de malice se transforme, grâce au Seigneur, en abîme de miséricorde. Telle était la cause pour laquelle je vous disais que l'Église, privée du secours des lettres, avait oublié pour des traditions humaines la vraie et naturelle piété. Ces explications humaines ayant commencé de plaire, entraînés par l'amour de nos propres ouvrages, nous avons commencé en même temps de n'être plus chrétiens[1]. » Même en ces dernières

1. *Corpus Reformatorum*, XI, 23 ssq. Voyez aussi G. Plitt, *Die Loci communes Philipp Melanchtons*, p. 33. Erlangen, 1864.

lignes, où pointent déjà quelques-unes des idées essentielles de Luther, son futur disciple reste fidèle aux suggestions d'Érasme. S'il leur donne une portée plus considérable, c'est uniquement par la concentration qu'il leur impose.

Or, chez Mélanchton aussi, ces idées se rattachent à une particulière vénération pour saint Jérôme, son œuvre et sa méthode, et pour Érasme, qui renouvelle ses services. Il ne s'occupe pas encore d'une façon spéciale de théologie et déjà, pourtant, dans la préface de sa « Rhétorique », il célèbre, dans le grand humaniste, l'homme qui a ramené cette science à ses sources. Il entend, lui encore, que l'on aille de la lettre bien comprise au sens qui révèle la divine volonté, la loi imposée aux hommes par le Tout-Puissant. Chose singulière! Il exerce même en ce point une action, sinon durable, au moins très marquée, sur son collaborateur à l'Université de Wittenberg, sur Luther. Pendant ces deux années 1518 et 1519, l'hostilité déjà très grande de ce dernier envers cette méthode et ses deux représentants, ses attaques communes contre saint Jérôme et Érasme s'atténuent et s'adoucissent jusqu'à prendre l'air de nuances sans aucune importance. Dans le commentaire sur l'Épître aux Galates, qui fut composé et publié, sous sa forme première, pendant les premiers mois de 1519, Luther emploie précisément tous ces procédés de la philologie hiéronymienne et érasmienne pour éclairer le sens de son texte. Remarques de stylistique, comparaison de la Vulgate avec le grec, choix de certaines interprétations d'Érasme qui se fondent uniquement sur la grammaire et l'étude de la « lettre », bien plus, préférence souvent donnée à saint Jérôme

sur saint Augustin, voilà ce que l'on trouve en cette œuvre, unique, à ce point de vue, dans la série des commentaires de Luther. Parfois même, ce dernier va beaucoup plus loin que ses inspirateurs. Il ne se gêne point pour déclarer que les interprétations d'Augustin sont forcées et peu sûres en regard de celles de Jérôme, qui reste toujours plus pondéré et plus littéral. Mais l'opposition entre les tendances profondes du réformateur et l'humanisme érasmien était trop radicale, et la douce action de Mélanchton lui-même ne pouvait donner de bien profondes racines à ce courant d'idées en l'âme de celui qui allait devenir son maître exclusif. Luther n'allait pas tarder à brûler ce qu'il avait un instant, sinon adoré, du moins admis. Le naturel reprenant le dessus, ses dédains à l'égard d'Érasme se manifestèrent à nouveau, et avec une violence presque égale à celle de ses attaques vis-à-vis du papisme. Cette conception de la Bible comme un manuel d'éducation religieuse donné par Dieu aux hommes, était pour lui du pélagianisme tout pur. Aussi, dans la réédition de son Commentaire sur l'Épître aux Galates, qu'il fit imprimer en 1523, revint-il sur ses complaisances envers l'exégèse des humanistes. Il supprima soigneusement tous les passages où se trouvaient des éloges ou des emprunts de saint Jérôme et d'Érasme et ceux qui discréditaient quelque peu la méthode de saint Augustin en leur faveur[1].

A ce moment, en effet, le conflit entre humanistes et réformateurs tournait à l'aigu. Les positions respectives des deux groupes s'étaient précisées. Or,

1. Ce point a été bien mis en lumière par G. ELLINGER, *Philipp Melanchton*, Berlin, 1902.

ces précisions n'avaient fait que mettre en un jour plus net l'attachement des Érasmiens pour saint Jérôme et le sens qu'ils donnaient à leurs sympathies pour ce Père de l'Église. Les circonstances allaient fournir à Érasme une nouvelle occasion de revendiquer pour modèle et chef le maître désormais incontesté de la philologie biblique. Reuchlin venait de mourir (1522). Les théologiens de Wittenberg et Mélanchton lui-même, son petit-neveu, gardaient un silence significatif sur cette mort qui causait, par toute l'Allemagne, une profonde émotion. L'illustre hébraïsant avait en effet refusé de se joindre au mouvement réformateur. Tout au contraire, dès que son élève Pellikan lui eut apporté à Bâle la triste nouvelle et raconté les derniers instants de son maître, sur l'heure, Érasme se mit à l'œuvre pour donner au philologue disparu un dernier témoignage de son admiration. Ce fut là l'origine de ce dialogue singulier, que les contemporains nommèrent « l'Apothéose de Reuchlin », qui est surtout une apothéose de la nouvelle science. Là, sous une forme où se retrouve le curieux mélange, cher à Érasme, de termes païens appliqués au christianisme et de critique acérée contre les scolastiques, réapparaît en ses traits les plus caractéristiques l'idéal exégétique de toute l'école. L'auteur nous y fait le récit d'un songe ou d'une vision qu'aurait eue un dévot frère mineur à l'heure même de la mort de Reuchlin. Devant le bon moine s'étendait une prairie merveilleuse où l'on accédait par un pont. Et voici que survint le mort lui-même, vêtu de blanche lumière et accompagné d'un bel enfant aux ailes déployées, son *genius*. Quelques oiseaux noirs, semblables à des vautours,

le poursuivaient, à distance respectable, de leurs désagréables cris. Mais un signe de croix du savant les mit en fuite. A l'entrée du pont, saint Jérôme l'attendait. Il le salua comme un collègue et le revêtit d'une longue robe, toute pareille à celle qu'il portait lui-même. Elle était parsemée de langues qui ressortaient en trois couleurs sur un fond de neige. La prairie fut bientôt couverte d'anges qui venaient à la rencontre des deux bienheureux. Une colonne de feu descendit du ciel, les enveloppa, et ils disparurent, attirés vers l'empyrée, au milieu des chants et des musiques divines. Telle était la vision du franciscain. Et les deux interlocuteurs concluaient à inscrire Reuchlin au nombre des saints et à faire de lui et de saint Jérôme les patrons de la science sacrée[1].

Jusqu'à la fin de cette lutte entre humanistes et réformateurs, saint Jérôme devait apparaître comme le symbole d'une exégèse plus libre et moins asservie à des conclusions dogmatiques. Lorsque la guerre eut été définitivement ouverte entre les deux camps, que le *De libero arbitrio* d'Érasme eut provoqué le *De servo arbitrio* de Luther, et celui-ci les vives critiques qui emplissent les pages des *Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri*, la réputation du Père de l'Église devint l'enjeu de ces mutuelles attaques. Il faut entendre de quel ton, dans ce dernier ouvrage, Érasme défend son maître contre son adversaire. « Faut-il dire de quelle façon

1. ERASMI *Opera*, I, 689 ssq. « *De incomparabili Heroe Joanne Reuchlino in divorum numerum relato* ». Pour les circonstances de la composition de ce dialogue, voyez L. GEIGER, *op. cit.*, S. 472; D. F. STRAUSS, *Ulrich von Hutten*, II, S. 250 ssq.

peu respectueuse tu traites saint Jérôme dans cette discussion, simplement parce qu'il a écrit que certains textes de l'Écriture s'opposaient chez saint Paul qui, dans l'original, ne s'opposent point. Il ne te suffit pas de le traiter d'aveugle, de maladroit, de farceur, il faut que tu voues à l'exécration sa bouche sacrilège. A supposer que saint Jérôme se soit trompé, on pouvait l'excuser de façon convenable. Même s'il n'y avait pas place pour des excuses, il eût été séant de relever son erreur avec modération. C'est, je pense, la manière dont tu voudrais être traité s'il t'arrivait chose semblable. Mais tu savais fort bien que saint Jérôme pensait très juste au sujet de saint Paul. Il ne prétendait nullement l'accuser d'abuser des textes de l'Écriture, mais montrer qu'il n'était pas un témoignage, si mystérieux fût-il, que l'Apôtre n'employait à prouver la vérité de l'Évangile. Aussi n'est-il pas étonnant que, faisant rage contre saint Jérôme lui-même, tu ne puisses supporter chez les autres, malgré leur politesse, des idées différentes des tiennes[1]. » Cette vive repartie montre à quel point Érasme se sentait touché par les attaques dirigées contre saint Jérôme. Mais elle montre surtout le thème spécial qui, chez le Père de l'Église, offensait

1. « Eundem (Hieronymum) in tua disputatione quam irreverenter tractas, eo quod scripserit quaedam scripturae testimonia apud Paulum pugnare quae suis locis non pugnant. Hic non satis est illum vocasse lusciosum, ineptum, nugonem, nisi tandem execreris ejus os sacrilegum. Etiamsi quid lapsus esset Hieronymus poterat excusari civiliter, et si non esset locus excusationi, conveniebat errorem modeste corrigi. Hoc opinor officium velles tibi praestari si quid accidisset simile. Nunc sciebas Hieronymum optime sentire de Paulo, nec illud in eo criminari quod abuteretur testimoniis scripturarum, sed quod nihil esset reconditum in Scripturis quod ille non accommodaret ad Evangelii comprobationem. Qui sic debaccharis in Hieronymum, non pateris alios quamvis civiliter ab te dissentientes. » ERASMI *Opera*, IX, 1296. Daté du 20 février 1526.

les réformateurs, et fournissait au contraire un point d'appui d'apparence traditionnelle aux tendances des humanistes. Ce texte de saint Jérôme, que relève et critique Luther, que défend Érasme, c'est celui-là même dont s'autorisait Reuchlin, vingt ans plus tôt, pour légitimer toutes les hardiesses et toutes les libertés de la méthode philologique. En signalant les oppositions des mêmes textes scripturaires en différents endroits des Livres Saints, on croyait ouvrir toutes grandes les portes de la critique verbale, sans vouloir atteindre cependant d'une façon directe leur autorité. Luther n'admettait pas alors de conciliation possible entre ces deux thèses. Il avait des raisons spéciales et décisives de rejeter une semblable possibilité. En effet, la conception de la Bible qu'il allait faire prévaloir s'opposait radicalement à l'exégèse antithéologique de l'école d'Érasme.

IV

Pendant que saint Jérôme fournissait de la sorte aux humanistes encore préoccupés de christianisme un idéal exégétique, une autre figure de l'antiquité chrétienne renaissait, dans un cercle théologique différent, et allait former une image divergente, dont le contraste devait bientôt, dans la lutte intellectuelle, se tourner en opposition. L'ermite de Bethléem allait de nouveau entrer en conflit avec l'évêque d'Hippone et lui disputer la domination sur les esprits. Il est un livre qui jouit alors d'une incomparable popularité et dont l'influence dépasse, en ses limites trop étroi-

tement comprises, celles que purent exercer les œuvres les plus célèbres des Pères. C'est le *De Spiritu et littera* de saint Augustin.

En 1517, Karlstadt, le futur réformateur, l'avait édité, et, dans ses leçons à l'Université de Wittenberg, lui avait consacré « d'admirables explications ». Consulté vers le même temps par Georges Spalatin, sur la meilleure façon d'étudier l'Écriture, il lui répondait : « Quant à moi, j'ai compris que le meilleur aide pour pénétrer les mystères de la théologie, c'était le très savant ouvrage d'Augustin *De Spiritu et littera*. Je vous engage à le lire et le relire[1]. » Spalatin avait adressé la même question à Luther. La réponse fut identique. Après avoir disserté sur les mérites relatifs d'Augustin, d'Ambroise et de Jérôme, après avoir nettement marqué l'opposition fondamentale de ses idées avec celles d'Érasme, frère Martinus Eleutherius, comme il se plaisait alors à signer ses lettres, terminait sur ce conseil : « Si tu veux m'en croire, tu commenceras par lire saint Augustin dans le *De Spiritu et littera*. Notre Karlstadt, cet homme d'une science incomparable, l'a expliqué admirablement et donné au public[2]. »

La Réforme française suivit sur ce point l'exemple de sa sœur germanique. Lorsque Robert Estienne publiait, en 1534, son édition manuelle de la Bible

1 « Ego profecto librum de Spiritu et littera Augustini doctissimum comperi ansam ad secretiora theologiae latibula praestantem. Hunc legas atque relegas, consulo. » Lettre du 17 janvier 1518, dans OLEARIUS, *Scrinium antiquarium*, p. 8. Cf. *id.*, p. 24. Nous reviendrons plus loin sur l'interprétation de ce livre par les réformateurs.

2. « Incipies autem (si mea tibi placent studia) b. Augustinum de litera et spiritu, quem jam noster Carlstadius, homo studii incomparabilis explicavit miris explicationibus et edidit. » 18 janvier 1518, *Luthers Briefwechsel*, éd. ENDERS, I, p. 143.

latine, il y joignait, immédiatement après les index et avant les préfaces hiéronymiennes, le livre de l'évêque d'Hippone. Un mot au lecteur, d'une allure narquoise, le renseignait sur les raisons de cette adjonction [1]. C'était tout d'abord pour ne point laisser de pages blanches. Mais surtout nul autre livre au monde n'était plus propre à faire comprendre, en son véritable sens, l'ensemble de l'Écriture. Dans sa brièveté merveilleuse, il présentait tout le contenu de la Bible sous son vrai jour si longtemps oublié. Il faisait pénétrer les arcanes de la révélation divine en résumant par quelques oppositions essentielles et profondes la doctrine même des Saints Livres. Le maître imprimeur indiquait en passant ces lumineuses oppositions, à la clarté desquelles Augustin avait admirablement commenté la parole sacrée. Son ouvrage exposait avec autant de science que de piété, « la loi et les promesses, la foi et les œuvres, la lettre et l'esprit, le Nouveau et l'Ancien Testament ». Il ne s'agissait plus maintenant de recourir aux procédés tout extérieurs et superficiels de l'Aristotélisme. D'autres principes que ceux du quadruple sens scripturaire étaient nécessaires pour atteindre, à travers la dure écorce de la lettre, la « noix » de la doctrine. Le *De Spiritu et littera* fournissait ces principes. Voici donc qu'une nouvelle intelligence de l'Écriture, s'autorisant d'un des plus grands noms de l'antiquité chrétienne, du docteur dont la pensée avait nourri toute la théologie

1. Lectori. Ne chartae vacarent, christiane lector, hunc b. Augustini de litera et spiritu libellum impressimus, huic Bibliorum operi maxime accommodum, quod cum docte tum christiane legem et promissa, fidem et opera, literam et spiritum, novum et vetus Testamentum paucis verbis exponat; sitque hujus operis cum mira et dilucida brevitate commentarius.

occidentale, s'offrait aux âmes pour renouveler leur vie religieuse et morale. Après la lettre, dont les philologues avaient rétabli la pureté, c'était l'esprit qu'on croyait retrouver. Les réformateurs, en effet, prétendaient ici dépasser les humanistes autant que ceux-ci avaient fait les scolastiques.

Quel était donc le sens et la portée du choix de cet ouvrage comme introduction à l'Écriture? Et que devenait la Bible, vue au travers de ce traité de saint Augustin, interprétée suivant les données très particulières, il faut le dire, du *De Spiritu et littera?* L'évêque d'Hippone l'avait composé en des circonstances toutes spéciales [1]. Il avait soutenu, dans l'une de ses œuvres précédentes, adressée à Marcellinus, que nul homme en ce monde, sauf, bien entendu, l'Homme-Dieu, n'avait atteint ou n'atteindrait la perfection de la justice. Aucun homme n'avait été, aucun homme ne serait, dont le péché n'eût souillé ou ne dût, de fait, entacher la conduite. Mais il avait affirmé en même temps qu'il était possible, avec l'aide de la grâce divine, de vivre sans péché. Comment concilier ces deux idées?

C'est ce que Marcellinus lui avait demandé, et c'est l'occasion qu'Augustin avait saisie, avec empressement, semble-t-il, pour attaquer et réfuter une fois de plus la doctrine pélagienne. Ce lui avait été chose aisée de répondre à la difficulté qui embarrassait son ami. Il suffisait de distinguer ici le fait et le droit. En fait, il n'est pas d'homme qui vive sans péché; en droit, l'homme pourrait, avec la grâce de Dieu, arriver

1. *S. Aurelii Augustini Opera*, éd. Bénédictine, t. X, col. 85 et ssq. Paris, 1696. L'ouvrage qui y donna occasion est le *De peccatorum meritis et remissione peccatorum*, adressé lui aussi à Marcellinus.

à cet état de perfection. N'y a-t-il pas en effet mille choses dont nous admettons la possibilité, tout en sachant bien qu'elles ne se sont jamais réalisées et que jamais elles ne se réaliseront? L'Évangile lui-même ne nous fournit-il pas l'exemple de telles possibilités : le chameau qui pourrait passer par le trou d'une aiguille plus facilement qu'un riche entrer au ciel, ou bien les légions d'Anges qui eussent pu protéger le Christ et qui ne l'ont point fait?

Mais à tout cela Marcellinus avait réponse prête. Ces cas de possibilités irréalisées dépendent de la volonté toute-puissante de Dieu. Il n'en va pas ainsi du fait en question. Être parfaitement juste, c'est une œuvre de volonté humaine. Et si, en droit, telle œuvre est possible à l'homme, pourquoi donc affirmer qu'il n'y parvient pas, qu'il n'y parviendra jamais? C'est alors qu'entrant dans le vif du sujet, Augustin réplique : Voilà, dit-il, l'erreur initiale du système pélagien. Oui, être juste est l'œuvre de l'homme. Mais c'est en même temps l'œuvre de Dieu dans l'homme. Quel est donc l'office propre de sa grâce? Suivant le mot profond de l'Apôtre, n'opère-t-il pas en nous le vouloir et l'agir? Comment, dès lors, admettre que la volonté humaine peut parvenir à la justice de son propre fonds et sans le secours de Dieu?

Mais Pélage n'entend pas de telle sorte l'économie du salut. Cette aide divine, cette grâce adjuvante, par laquelle s'institue un mystérieux concours entre Dieu et l'homme dans l'œuvre de sanctification, il ne veut pas la nier absolument. Ce qu'il prétend, c'est l'arracher à ces profondeurs un peu ténébreuses où la relègue Augustin, à cet arrière-plan où s'élabore la vie active, pour la transporter en une région plus claire

du domaine humain. Cette grâce qui permet de bien vivre se ramène, en son essence, à deux éléments connus : le libre arbitre, qui nous permet d'agir volontairement, la loi divine, qui nous instruit de nos devoirs. Ces éléments, tous deux dons faits par le Créateur à sa créature, en se combinant, suffisent à nous faire vivre en toute justice et piété, et par conséquent à mériter le bonheur des élus. La liberté d'une part, l'Évangile de l'autre, voilà, suivant Pélage, les deux grâces essentielles, permanentes, qui sont, pour nous et en nous, les sources de tout bien. Leur jeu combiné sauve les âmes en qui elles ne s'opposent point l'une à l'autre. Cette organisation du salut nous révèle Dieu sous deux aspects essentiels, en sa bonté infinie et en son omniscience. Il est à chaque instant, pour l'homme tout ensemble un Père et un Pédagogue. Telle est sa part dans l'œuvre de la justification.

Or, pour répondre à cette conception, Augustin édifie sur le texte de saint Paul : « *Littera occidit, Spiritus autem vivificat* », une théorie qui doit ruiner de fond en comble celle de son adversaire, et à laquelle l'avenir réservait la plus singulière destinée. Selon lui, le libre arbitre de la volonté et la révélation qui nous dicte nos devoirs sont absolument insuffisants pour réaliser la perfection de la justice. Pas n'est besoin de s'arrêter au libre arbitre : en lui-même, il n'est qu'une puissance du péché. Mais la doctrine révélée, la parole de Dieu, elle non plus, n'est pas de soi un instrument de grâce efficace. Si l'esprit de Dieu ne vient la vivifier, elle est la lettre qui tue. Cet esprit seul donne à l'âme l'amour, la dilection du Bien suprême sans lesquels l'accomplissement des préceptes n'est qu'une vaine observance.

L'on voit maintenant se dessiner la conception de la Bible qu'introduisait cette polémique, et dont il fallait montrer les racines profondes, puisqu'elles se retrouvent chez les réformateurs et que de favorables circonstances les font alors renaître. Lorsque saint Paul distinguait la lettre qui tue de l'esprit qui donne la vie, il ne voulait point laisser entendre seulement cette vérité banale, qu'on doit appliquer à l'Écriture le discernement du sens littéral et du sens figuré. Il ne visait même pas seulement l'intelligence « spirituelle » des Saints Livres, qui fournit à l'homme « intérieur » sa nourriture surnaturelle. Traduire ainsi la pensée de l'Apôtre, c'est l'amoindrir. Que nous représente en effet la révélation écrite? La volonté divine par rapport à nous. Elle est d'abord et essentiellement la « Loi ». Elle nous fait connaître les commandements sous lesquels son auteur veut que nous courbions notre obéissance. Mais quel n'est pas le premier effet de cette Loi? Elle est bonne en soi, puisque révélatrice du Souverain Bien. Et cependant, par elle-même, elle ne fait qu'augmenter nos désirs mauvais, aiguiser notre concupiscence. Nous voulons, avec plus de violenee encore et d'emportement, ce qui nous est défendu. Notre culpabilité s'en aggrave d'autant. Il advient ainsi que la lettre de la Loi, en enseignant qu'il ne faut pas pécher, donne la mort. La révélation de la volonté divine devient la révélation de notre incurable infirmité. On ne peut donc point dire qu'il suffit, pour pratiquer la justice, de connaître la Loi. Les enseignements de Dieu, même sous forme d'Écriture révélée, sont pour nous un verdict de condamnation plutôt qu'un moyen de justification.

La Parole de Dieu n'est pas, de soi, communicative

de la grâce. Sous son aspect de Loi, elle est bien plutôt la Lettre qui tue. Mais à cette première identification qui unit les deux termes de Loi et de Lettre, s'en oppose une seconde, dans laquelle se reflète une tout autre face de la doctrine révélée. Qui voudrait dénier en effet à la Parole de Dieu une efficacité pratique d'ordre surnaturel ? Elle est la manifestation de la justice par laquelle Dieu veut sauver les hommes. Or, on ne peut s'approprier cette justice sans d'abord la connaître. Telle est la bonne nouvelle, l'Évangile que le Christ est venu apporter au monde et dont l'Esprit donne le sens aux âmes de bonne volonté. C'est cet esprit qui opère en nous la circoncision du cœur et rend la volonté pure de toute concupiscence illicite, tandis que la Lettre, avec ses enseignements et ses menaces, ne promulgue rien autre chose que l'irrémédiable déchéance de l'homme. L'accomplissement de la Lettre ne conduit donc qu'à des pratiques toutes judaïques qui sont non seulement inefficaces, mais ajoutent encore leur poids mort à celui de notre dépravation originelle.

L'Évangile nous révèle au contraire la grâce entièrement gratuite qui nous a été donnée par Dieu dans la personne du Christ, force notre amour pour lui et fait que nous nous plaisons en la Loi qu'il nous a imposée. Cette délectation, que la Lettre ne pouvait nous infuser, c'est l'Esprit qui nous pénètre de sa grâce vivifiante et guérissante. Ici, la face du Pédagogue terrible disparaît pour faire place à la douceur souriante du Père. Et saint Augustin trouve dans la Bible elle-même des images frappantes pour rendre sensible cette différence entre les deux aspects de l'Écriture. L'Esprit-Saint, dans l'Évangile,

n'est-il pas désigné comme le doigt de Dieu? Et n'y a-t-il pas là une analogie, voulue et profonde, qui nous définit son véritable rôle? La Loi, en effet, a été écrite par le doigt de Dieu sur des Tables de pierre. L'Évangile est inscrit dans les cœurs par l'Esprit. La loi était quelque chose d'extérieur, une manifestation de puissance. L'Évangile nous est donné au fond de nous-mêmes, non pas comme un joug à supporter, mais comme un échange de mutuel amour. La première est justement appelée l'Ancien Testament, car elle avait pour unique objectif le « vieil homme », la nature pervertie, dont la Lettre, avec ses ordres et ses menaces, ne faisait qu'étaler la dépravation. Le second se dénomme tout aussi justement le Nouveau Testament; il s'adresse à l'homme renouvelé par l'Esprit, au cœur guéri et réprimé par la charité, qui est la plénitude de la Loi. Et tel est le rôle de l'Évangile et de l'Esprit. Ils rétablissent entre l'homme et Dieu cette ressemblance originelle que la chute avait effacée. Par eux revit l'homme « intérieur » que le péché semblait avoir définitivement condamné. Ainsi s'établissait un nouveau couple d'idées dont les deux éléments faisaient face à la première opposition. A la Loi répond l'Évangile, à la Lettre qui tue, l'Esprit qui vivifie.

V

Dans les esprits travaillés par l'humanisme érasmien, mais auxquels son exclusive critique, en fait de théologie, ne suffisait pas, ce levain d'idées augusti-

niennes devait produire une naturelle fermentation. Elles formaient la contrepartie positive de ses négations, auxquelles elles se rattachaient et dans lesquelles elles développaient leurs puissances ainsi qu'en leur véritable atmosphère. Les tirades classiques d'Érasme et de ses disciples sur la décadence religieuse, sur la perversion de la doctrine révélée par les adjonctions humaines, aboutissaient, comme conséquence extrême, au dogme de l'irrémédiable dépravation de notre nature. Celui-ci, tout naturellement, excluait, comme moyen de régénération, l'intelligence purement humaine, philologique, de la Bible. Ce n'était pas ce sens extérieur, ce n'était pas la Loi, la révélation de la volonté de Dieu, c'était l'Évangile, la révélation de sa grâce dans le Christ, qui justifiait et sauvait les âmes. Or, l'érasmianisme donnait la Lettre de l'Écriture. Il faisait connaître la Loi. Il mettait à nu l'incapacité absolue de l'homme pour le bien. L'augustinisme, au contraire, — ce que, du moins, l'on appelait de ce nom, — révélait l'Esprit des Livres Saints. Il mettait au tout premier plan la grâce justifiante de Dieu. Il édifiait, sur le vice de la nature humaine, le chef-d'œuvre de la miséricorde divine. Et à toutes ces antithèses venait s'ajouter, comme un couple obligé, l'opposition de saint Jérôme et de saint Augustin.

Avant même d'être en rapport direct avec Érasme, Luther avait exprimé aussi nettement que possible tout ce système dans lequel les idées, rangées sur un double front, se faisaient face avec une régularité mathématique. Il avait prié Spalatin d'être son intermédiaire auprès du grand humaniste, et de soumettre à ce dernier les craintes que lui causait son engouement

pour saint Jérôme. Il est tout maîtrisé déjà par ces idées augustiniennes.

« Voici, mon cher Spalatin, écrit-il, ce qui, chez Érasme, me trouble malgré son immense savoir. Lorsqu'il explique ce que saint Paul appelle la justice des œuvres, ou de la loi, ou la justice propre, il l'entend des observances cérémonielles et figuratives. Puis, à propos du péché originel, qu'il admet, du reste, il refuse de croire que l'Apôtre en parle au chapitre cinquième de l'Épître aux Romains. Qu'il lise donc les ouvrages de saint Augustin contre les Pélagiens, en particulier le *De Spiritu et littera*, puis le *De peccatorum meritis et remissione*, le *Contra duas epistolas Pelagianorum*, enfin le *Contra Julianum*, qui se trouvent à peu près tous dans le huitième volume de ses œuvres! Il verra que celui-ci n'expose point sa propre sagesse, mais celle des Pères les plus célèbres, les Cyprien, les Grégoire de Nazianze, les Rheticius, les Irénée, les Hilaire, les Olympius, les Innocent, les Ambroise. Peut-être alors, non seulement comprendra-t-il mieux l'Apôtre, mais encore attribuera-t-il à saint Augustin une importance plus grande qu'il n'a fait jusqu'ici.

« Pour moi, en effet, je m'éloigne certainement d'Érasme en ce que, dans l'interprétation des Écritures, je mets saint Jérôme aussi loin après saint Augustin que lui saint Augustin après saint Jérôme. Et ce n'est pas le zèle pour mon ordre qui m'entraîne à la suite d'Augustin. Avant de tomber sur ses ouvrages, je ne lui accordais pas vraiment la moindre faveur. Mais je me suis aperçu que saint Jérôme se bornait intentionnellement au sens historique, bien mieux, qu'il interprétait de façon plus saine les Écritures lorsqu'il

en traitait par occasion, comme dans ses lettres, que lorsqu'il les étudiait directement, par exemple dans ses opuscules.

« La justice de la loi ou des faits ne comprend donc pas uniquement les cérémonies, mais tous les actes visés par le Décalogue. Lorsqu'ils sont accomplis en dehors de la foi du Christ, quand bien même ils feraient des Fabricius ou des Regulus, des hommes tout à fait honnêtes aux yeux du monde, cependant ils ne ressemblent pas plus à la justice que la sorbe à la figue. Car ce n'est pas, comme le veut Aristote, en faisant des choses justes que nous devenons justes, sauf en apparence. C'est, en somme, parce que nous devenons justes que nos actes sont justes. Il faut tout d'abord que la personne soit convertie, ensuite les œuvres. Abel est objet de complaisance avant ses présents. Mais j'y reviendrai ailleurs.

« Rends-moi un service d'ami et de chrétien, je t'en prie, en faisant connaître toutes ces choses à Érasme. Je crois que son autorité deviendra très grande et je le désire. Mais je crains en même temps que, grâce à elle, beaucoup ne prennent la défense de cette intelligence littérale, c'est-à-dire morte (illius litteralis, id est, mortuae intelligentiae), qui remplit le commentaire de Lyra et presque tous les autres depuis saint Augustin. Car, pour Lefèvre d'Étaples lui-même, cet homme, grâce à Dieu, pénétré de l'Esprit et tout à fait sincère, il n'a pas cette intelligence dans l'interprétation des Saintes Lettres, bien qu'il la manifeste de façon plénière soit dans sa propre vie, soit dans ses exhortations à autrui[1]. »

1. *Luther's Briefwechsel*, ed. ENDERS, I, p. 62 ssq. La lettre de Spalatin à Érasme s'y trouve reproduite en note.

Spalatin transcrivit cette lettre presque littéralement, en priant Érasme, au nom de la théologie, de lui accorder une réponse. L'humaniste le fit-il? Nous n'en savons rien. En tout cas, le ton scolastique de Luther, affaibli du reste par son intermédiaire, n'était pas fait pour lui agréer. La Bible lui réapparaissait ici plus que jamais saisie dans une gangue dogmatique qui la rétrécissait et ramenait son infinie variété à un seul point de doctrine. Les faces multiples des divins enseignements se voilaient à nouveau sous les abstractions d'un système exclusif dont la puissance pénétrante ne laissait pas grande place à la souplesse et à la liberté de l'intelligence. De toutes parts, ici, l'on se heurtait à des concepts arrêtés et l'esprit, enfermé dans ce cercle, y cherchait vainement une issue. Rien n'était plus opposé en fait à l'idéal d'Érasme : le retour aux Livres Saints comme à la seule source de la doctrine chrétienne. Mais les circonstances sociales, l'état de l'Eglise, donnaient une portée immense aux idées augustiniennes dont Luther s'inspirait. Elles retentissaient au plus profond des âmes.

Une tradition qui se désagrège et se dissout, des tendances encore imprécises, qui, pour se mieux définir, se rattachent, les unes au nom de saint Jérôme, les autres à celui de saint Augustin, puis s'opposent, tel est le bilan de la situation théologique dans le second décennium du xvie siècle. Et ces tendances impliquent, les unes comme les autres, tout un ensemble, tout un système d'idées, qui, peu à peu, au cours des événements, développera jusqu'à ses dernières conséquences. Mais, d'un côté comme de l'autre, un pre-

mier point apparaît, dont le vif relief forme centre et attire plus puissamment la réflexion. C'est l'importance accordée à la Bible comme source de la révélation. Comment faut-il la lire pour y trouver le Christ? De quelle façon la comprendre, si l'on veut s'approprier le trésor caché que Dieu y a déposé? Selon quelle méthode l'interpréter, pour saisir le sens réel, *salutaire*, de ses enseignements? Toutes ces questions montent aux lèvres des humanistes et des réformateurs.

Aussi le spectacle est-il tout d'abord frappant et presque émouvant, de tous ces hommes qui croient découvrir dans le Livre le remède universel qui doit guérir les âmes de leurs erreurs, la société de ses abus et de sa décadence. Avec une véritable avidité, les esprits se jettent sur le texte des deux Testaments et se demandent quelle doctrine se trouve là distribuée. Ils y perçoivent au premier regard une opposition absolue avec le courant ordinaire de leurs pensées. On se raconte partout alors les décisives paroles du célèbre médecin anglais Thomas Linacre. A son lit de mort, lisant pour la première fois de sa vie le texte évangélique et parcourant le chapitre cinquième de saint Matthieu : « Ou bien, s'écriait-il, cela n'est pas le véritable Évangile, ou bien nous ne sommes pas des chrétiens! »

Le véritable Évangile ne peut se trouver que dans la Bible. Tous sont d'accord là-dessus. Mais comment démêler ses traits dans cette masse documentaire qui se présente au premier aspect comme un récit, comme une histoire, et non pas comme une théologie? Les uns s'en tiennent à ce premier aspect. Ils ont retenu de leur fréquentation avec les auteurs anciens

que l'histoire est « la maîtresse de la vie et l'éducatrice du genre humain ». Ils veulent attribuer ce rôle aux Livres Saints. Ceux-ci jouent dans le monde le personnage de pédagogue divin. Les éducateurs de l'école érasmienne conçoivent la révélation à leur image et ressemblance. Mais les autres prétendent déjà que c'est là seulement la forme et non point la matière de la révélation et de l'Évangile. Au-dessous de la lettre, il y a l'esprit; dans le récit lui-même est incluse la doctrine du salut. Cette doctrine appréhendée par les consciences, saisie comme vraie en vertu de son action immédiate sur les âmes, est la seule chose qui importe, l'unique Évangile donné par Dieu aux hommes dans la personne de son Fils Jésus-Christ. Il ne s'agit plus que d'une chose : savoir quelle est cette doctrine de salut et comprendre la Bible suivant la ligne d'intelligibilité qu'elle déterminera.

CHAPITRE SIXIÈME

LA THÉOLOGIE DE WITTENBERG.

Le 18 mai 1517, Luther écrivait tout exprès à son ami Jean Lang, prieur des Augustins d'Erfurt, pour lui annoncer une bonne nouvelle : « Notre théologie et saint Augustin, grâce à Dieu lui-même, font de grands progrès et règnent dans notre Université. Aristote baisse peu à peu. Il court à sa ruine, et pour toujours. On est dégoûté des leçons sur les *Sentences*, et il n'est personne qui puisse espérer avoir des auditeurs, s'il n'enseigne cette théologie, c'est-à-dire la Bible, ou saint Augustin, ou tout autre docteur de l'Église [1]. » Une théologie qui n'était autre chose que la Bible, ou saint Augustin, ou la doctrine traditionnelle de l'Église, voilà ce que le jeune moine prétendait avoir retrouvé, ce qu'il propageait de toute la

1. « Theologia nostra et S. Augustinus prospere procedunt et regnant in nostra Universitate, Deo operante ; Aristoteles descendit paulatim, inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam, mire fastidiuntur lectiones sententiariae, nec est ut quis auditores sperare possit, nisi theologiam hanc, id est, Bibliam aut S. Augustinum aliumve ecclesiasticae autoritatis doctorem velit profiteri. » ENDERS, I, p. 100 sq. Un an auparavant il écrivait déjà à propos de la « Deutsch Theologia » : « Das ich nach meynem alten rume, ist mir nehst der Biblien und S. Augustino nit vorkummen eyn Buch, dar aus ich mehr erlernet hab und will, was Got, Christus, mensch und alle ding seyn. »

fougue de son éloquence contre Aristote et les Sentences. Or, la façon consciente dont s'affichait la nouveauté de cette théologie, l'indubitable orgueil avec lequel Luther revendiquait, pour les maîtres de Wittenberg, l'initiative de cette réforme doctrinale, l'équivalence qu'il établissait entre elle et les Livres Saints ou les plus hautes autorités dogmatiques, révèlent tout un travail antérieur et une élaboration préalable de ces idées. Une théologie est un corps de doctrine. Et c'est bien ainsi que Luther l'entend. Il croit posséder une vue d'ensemble, aussi pure et aussi explicative que possible, des enseignements du Christ. Bien plus, il pense tenir la vérité essentielle, la conviction foncière dont les infinies conséquences, théoriques et pratiques, doivent, selon lui, constituer la foi de l'Église. Du haut de cette conviction il va juger l'un après l'autre les dogmes et les institutions qui l'entourent, et mesurer sur elle leur justesse ou leur fausseté.

Or, comment s'était-elle formée en son esprit? Quel travail de spontanéité ou de réflexion avait amené au premier plan de son âme cette « vérité »? De quelle façon était née cette théologie? Et quelle part respective la Bible, saint Augustin, les enseignements des docteurs avaient-ils prise à son élaboration? Surtout, quelle avait été la position de cette nouvelle théologie vis-à-vis de ce qu'elle considérait préalablement comme les autorités suprêmes en fait de doctrine? — Il est impossible ici de ne pas isoler Luther de son premier entourage intellectuel. On reconnaît en effet dès ses œuvres de début, sa prédilection marquée pour un groupe d'idées parfaitement nettes, de plus en plus précisées, de plus en plus actives aussi et envahissantes. C'est une source hum-

ble d'abord, un simple filet, qui s'étend et s'enfle peu à peu, de façon à entraîner, dans son cours agité, tous les moments de cette âme ardente. Bientôt le mince filet devient torrent et ses remous détruisent jusqu'aux rives qui l'avaient canalisé et modéré. C'est l'histoire de cette passion dogmatique qu'il nous faut maintenant retracer. Car, si elle fut destructive de bien des traditions, elle créa par contre le traité « De locis theologicis ».

I

La poursuite inlassable, on peut dire même maladive, d'un principe intérieur de religion, tel est, dès l'origine, le trait essentiel du caractère de Luther. Tout ce qui semble matérialiser les rapports de l'homme à Dieu, tout ce qui prête un corps, si léger soit-il, au sentiment profond des âmes croyantes, lui est ou lui devient bien vite insupportable. Les *choses* religieuses, les institutions ecclésiastiques, l'incorporation de l'œuvre divine en des réalités d'ordre terrestre, marquent pour lui un amoindrissement, une altération, une déformation de la vraie piété et de la doctrine vraie. Et tout principe théorique, tout enseignement qui appuie ces institutions ou ces réalités devient par là même suspect de fausseté et d'erreur. Il résumera par exemple tout son christianisme, par opposition aux « superstitions » qui l'entourent, en ces quelques mots : « Avant tout, ayez foi et confiance au Christ, faites pénitence, portez votre Croix, suivez le Christ, mortifiez vos membres, apprenez à ne pas craindre les

châtiments et la mort, avant tout ayez la charité mutuelle (I Petr., iv, 8), rendez service aux autres sans espoir de retour et tout d'abord subvenez aux pauvres et aux besogneux. » Et s'il est question ici d'actes extérieurs, ce n'est pas que ces actes aient par eux-mêmes quelque valeur. Nous ne devenons pas justes en faisant de bonnes œuvres. Nos œuvres sont bonnes parce que nous sommes justes. Invoquant l'autorité de saint Augustin, il dira déjà : « La mesure de notre avoir spirituel, c'est notre foi. De la sorte je comprends ce que disent nos docteurs, que les sacrements sont les signes efficaces de la grâce. Ils n'opèrent rien ; en réalité, la foi seule opère [1]. » C'est donc au plus profond de l'âme, et là uniquement, que se noue le lien qui relie l'homme à Dieu. Le christianisme tient entièrement dans la seule foi au Christ, dans la confiance que lui voue le croyant, bien plus, dans l'expérience intime que le fidèle a de cette foi. Tel est le principe unique, nécessaire, exclusivement actif, de notre justification.

Or, il semblerait qu'une tendance de cette nature dût orienter Luther vers les réalisations pratiques. La vie de la foi, au sens de saint Paul, produit une concentration naturelle des puissances intérieures dont l'effet régulier est la subordination de l'intelligence soit aux intuitions mystiques, soit aux œuvres

1. « Ante omnia, fratres, in Christum credite atque confidite et poenitentiam agite, crucem vestram tollite, Christum sequamini, mortificate membra vestra, discite poenas et mortem non formidare, ante omnia mutuam inter vos caritatem habete (I Petr., iv, 8), invicem servite etiam neglectis veniis, primum pauperibus et egenis subvenite. » Un peu plus loin comme explication : « Tantum habes quantum credis. Atque sic intelligo quod nostri doctores dicunt, Sacramenta esse efficacia gratiae signa, non quia fit, (ut B. Augustinus), sed quia creditur. » *Luthers 95 Thesen sammt seinen Resolutionen*, ed. W. Kœhler, Leipzig, 1903, p. 113 ssq.

qui s'identifient avec le règne de Dieu, ou souvent même aux unes et aux autres concurremment. Par exception, chez le jeune professeur de Wittenberg, cette donnée fondamentale tend vers une organisation intellectuelle. Elle le mène non seulement au point de vue pratique; mais elle régit surtout l'élaboration de ses idées. Elle est le ferment qui dissout son expérience du passé et qui, dans la cuve où bouillonnent pêle-mêle les hasards moraux de sa vie journalière, les échos de l'enseignement traditionnel, les réflexions personnelles, prépare les combinaisons prochaines.

Il a de tout cela le pressentiment net. Si, dès l'origine, il préfère à l'étude de la philosophie celle de la théologie, c'est pour passer d'une science factice à une science réelle. Car, par cette dernière, il n'entend point l'écorce sèche et sans vertu que le commun des théologiens prend et donne pour la vraie théologie, mais l'amande nutritive, le principe intérieur, caché, qui livre l'idée vivante et frémissante en laquelle il espère trouver le repos intellectuel. Il veut, comme tant d'autres esprits de son temps, rompre l'os médullaire. « Si tu désires connaître mon état, écrit-il à son ami Braun, vicaire d'Eisenach, je me porte bien, grâce à Dieu. Sauf pourtant que l'étude, surtout celle de la philosophie, m'est pénible. Je l'aurais échangée volontiers, dès l'origine, pour celle de la théologie. J'entends de cette théologie qui recherche l'amande de la noix, la pulpe du froment et la moelle des os[1]. » Il porte donc de prime abord dans la science sacrée

1. « Quodsi statum meum nosse desideres, bene habeo Dei gratia; nisi quod violentum est studium maxime philosophiae, quam ego ab initio libentissime mutarim theologia, ea inquam theologia quae nucleum nucis et medullam tritici et medullam ossium scrutatur. » ENDERS, I, 6. Lettre du 17 mars 1509.

le souci d'intérioriser jusqu'aux idées elles-mêmes, de les dépouiller le plus possible de leurs relations avec le dehors, de les construire en vertu d'un principe dégagé de toute compromission avec les réalités extérieures.

Or, quelles étaient ces réalités qui, suivant lui, enserraient la vraie théologie d'une gaîne étrangère et qui l'étouffaient? La première qui apparait à ses yeux, c'est la philosophie elle-même. En ces toutes premières années d'essai, il ne condamne pas encore absolument l'application de la méthode ou des idées philosophiques à la science de Dieu et du Christ. Mais sa défiance est éveillée et l'évolution promet de s'accomplir rapidement. Une pareille contamination ne lui agrée guère. Il a déjà des explosions de colère qui pourraient faire croire à une condamnation absolue de cette science et de l'homme qui la symbolise alors, Aristote. Pourtant, dans la pratique et même en principe, il accepte encore la possibilité d'une utilisation des données aristotéliciennes par la théologie. Ses gloses sur le *De Trinitate* de saint Augustin (1509) cherchent encore à établir les points où l'accord existe. Le plus souvent, il y a simple différence de terminologie entre le Père de l'Église et le Philosophe païen. Sur la nature du temps et sur la matière première, sur la mutabilité de la substance, leurs enseignements sont au fond identiques; seules les paroles diffèrent. Mais, évidemment, là où il y a désaccord, l'évêque a raison. « En cet endroit, note Luther, Augustin parle bien mieux et bien plus exactement du bonheur que le faiseur de contes Aristote et tous ses frivoles partisans. Ceux-ci, ne connaissant point ce texte d'Augustin, ont l'audace de faire une

distinction entre le bonheur de cette vie et celui de l'autre, et veulent accorder malgré lui Aristote avec la vraie foi, grâce à des entorses au bon sens et au sens véritable de son texte. » Il déclare un peu plus loin que ceux-là sont bien osés qui prétendent interpréter l'Écriture selon la philosophie. Et même il applaudira l'évêque d'Hippone, pour avoir, dans un passage du *De vera Religione*, démontré par la raison que cette prétendue science n'est que sottise[1].

Y a-t-il, dans ces brèves remarques, autre chose déjà qu'une aversion naturelle pour la spéculation philosophique appliquée à la théologie? Doit-on faire de ces manifestations contre Aristote le résultat d'un système délibéré, réfléchi, qui condamnerait la raison au nom de la raison? Bien mieux, Luther aurait-il été amené à une semblable conclusion en constatant l'insuffisance du nominalisme aristotélisant, dans lequel il avait été élevé, et dont son esprit aurait découvert, grâce à ces indications patristiques, la contradiction fondamentale? Le texte de saint Augustin[2] sur lequel il fait cette glose dépeint l'erreur des hommes qui croient trouver le bonheur dans les créatures. Avec quelle cruauté celles-ci, choses passagères, ne se chargent-elles pas de détromper l'âme folle qui s'est livrée à leur charme! Par une justice immanente elles sont le châtiment de ceux qui les ont désirées et vou-

1. « Melius hic Augustinus et verius de felicitate disputat quam fabulator Aristoteles cum suis frivolis defensoribus. Qui quia hunc Augustinum hoc loco non legant, audacter nobis distinguunt felicitatem in hac vita et renitentem Aristotelem discordissime et distortissime purae fidei concordant. » W. A., IX, 23. Je désignerai désormais par W. A., suivant l'usage, l'édition critique des œuvres de Luther en cours de publication à Weimar, et par E. A., l'édition publiée à Erlangen.

2. S. AUGUSTINI *Opera*, éd. Migne, III, col. 139.

lues. Le temps passe et les créatures avec lui. Leurs formes éphémères sont violemment arrachées de nos sens où elles étaient entrées. Et l'âme reste endolorie, pauvre victime de cette illusion qui lui avait fait prendre ces formes inférieures des choses pour leur être véritable. Ainsi les hommes, en pensant les objets, croient les comprendre, alors qu'ils sont simplement abusés par des ombres de fantômes. Telle est la pensée de saint Augustin. Comment Luther a-t-il pu y voir une condamnation de toute philosophie? Par une traduction naturelle, dit-on, de cette doctrine toute platonicienne dans la langue technique du nominalisme en vogue [1]. La *prima species naturae corporeae*, les *phantasmata* dont parlait l'évêque d'Hippone, n'étaient-ce pas les termes mêmes qui servaient au scotisme courant pour désigner les éléments premiers de la connaissance? Or, suivant saint Augustin, ils ne sont que des amorces d'illusion et d'erreur. Dès lors que conclure, sinon la fausseté foncière d'une science dont les éléments sont tromperies et apparences? Ainsi se serait formé déjà, dans l'esprit de Luther, ce jugement de condamnation absolue de la philosophie non pas précisément au nom de la théologie, mais au nom de la raison elle-même.

Est-ce donc ce rapprochement conscient ou demi-conscient des formules augustiniennes et de la terminologie nominaliste qui détermina, chez le jeune moine, son invincible répulsion pour Aristote? Et dès 1509 a-t-il rompu définitivement avec ce « bavard », avec cette science « à l'odeur rancie »? Il ne le sem-

1. A. Jundt, *Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517*, Paris, 1906, p. 78 ssq.

ole pas. Ses affirmations sur le néant de la philosophie procèdent bien plus d'une poussée instinctive de son esprit rebelle aux spéculations rationnelles que de vues systématiques et réfléchies, que d'une critique positive de la théorie nominaliste de la connaissance. Il n'a pas dit adieu encore aux tentatives d'accommodation. Appliquer les abstractions scolastiques aux dogmes révélés lui paraît exiger une grande prudence et une mesure parfaite. La science sacrée s'éclaire surtout aux lumières de l'Église dont la principale est saint Augustin. Mais l'abus seul ici est condamnable et seul il est condamné. « Je ne pense pas, écrit Luther en 1510, qu'il faille complètement repousser les dépouilles de la philosophie lorsqu'elles s'accommodent aux enseignements sacrés de la théologie. Pourtant, mon plus vif plaisir est de trouver, chez le Maître des Sentences, cette réserve prudente, cette pureté sans tache, qui s'éclaire aux lumières de l'Église, et particulièrement à son flambeau le plus illustre, l'incomparable Augustin, de telle sorte que les recherches des philosophes douteuses en leurs résultats, lui semblent suspectes. Et vraiment passer son temps en ces ronces inextricables, en ces discussions oiseuses, qu'est-ce, je vous prie, sinon se forger des labyrinthes d'erreur sans issue ou bâtir dans le sable, ou, pour mieux dire encore, pousser le rocher de Sisyphe et tourner la roue d'Ixion? Quand finiront toutes ces contestations et toutes ces sectes batailleuses? Le monde est plein de Chrysippes, pour ne pas dire de Chimères et de Dragons. Les poètes ne pouvaient rien inventer de plus expressif ni de plus élégant, pour ridiculiser ces querelles, ces discussions et ces sectes des philosophes, que ces monstres

risibles, mais appropriés au sujet et piquants dans leur grâce mordante[1]. »

Telle est la préface que Luther donne à ses gloses sur les *Sentences*. Il est difficile d'y voir un système préconçu en opposition absolue avec les prémisses de la philosophie aristotélicienne. L'affectation avec laquelle le jeune maître parle d'une théologie pure et sans tache et les hommages rendus à saint Augustin marquent de quel côté penche son esprit. Mais Pierre Lombard est encore pour lui un de ces auteurs dont la réserve prudente doit attirer les esprits soucieux de l'intégrité dans la foi. Sa conception d'une théologie purifiée ne comporte donc pas, comme préface, une démonstration philosophique de l'impuissance de la philosophie. On peut même dire qu'il reste ici fidèle, avec l'exagération qui lui sera coutumière, aux traditions les plus authentiques de l'Ockamisme. Aristote avait en effet subi de violents assauts de la part des nominalistes les plus illustres. « Ce n'est pas sur un seul point qu'il s'est trompé, dit Grégoire de Rimini, mais sur bien des questions, et de façon vraiment honteuse. Il lui arrive même de

1. « Quanquam non penitus refutandam predam philosophiae ad sacra theologiae accomodam duxerim, tamen in hoc vehementer placet Magistri sententiarum prudens continentia et puritas intemerata, quod in omnibus ita innititur Ecclesiae luminibus, maxime illustrissimo jubari et nunquam satis laudato Augustino, ut tanquam suspecta habere videatur quaecumque a philosophis sunt anxie explorata sed nondum nota. Et certe nimis dedite in illis vepribus involucris et quae nugis meris sunt proxima versari, quid est quaeso quam labyrinthos sibi irreplicabilis erroris moliri et subter harenam fodere, et ut significanter dicam, sisyphium saxum volvere isioneumque orbem rotare? Quis tandem erit opinionum et pugnacissimarum sectarum finis? Mundus plenus est Chrysippis immo Chymeris et Hydris. Nihil poterant poetae expressius et facecius effingere quo illa philosophorum jurgia, pugnas et sectas riderent quam monstra talia, ridicula sane, propria tamen et urbana mordacitate salsissima. » W. A., IX, 29.

se contredire formellement. » Et Pierre d'Ailli ajoutait : « On voit qu'en philosophie, c'est-à-dire dans la doctrine d'Aristote, il ne se trouve point de raisons démonstratives et évidentes, ou il s'en trouve très peu...

« Aussi faut-il nommer la philosophie d'Aristote une opinion bien plutôt qu'une science. D'où suit qu'on doit vivement blâmer ceux qui s'attachent trop à l'autorité d'Aristote [1]. » Dans ses prédications, Gabriel Biel avait réagi contre l'abus des citations du philosophe et dès les toutes premières années du siècle, l'abbé Trithème avait formellement condamné ce mélange déraisonnable de christianisme et d'aristotélisme. « Nos prédicateurs, disait-il, confondent pour la plus grande partie les discours du Christ et les opinions d'Aristote. Les Péripatéticiens sont pour eux la suprême autorité. Mais à quoi de tels discours, faits pour éblouir et non pour améliorer, peuvent-ils servir au pauvre peuple [2] ? »

Ce mouvement d'opposition avait même pris une allure scientifique. Il était des questions sur lesquelles la foi n'admettait pas qu'on suivît les doctrines d'Aristote. Les *Postillae maiores,* commentant le texte *Tu supergressa es universas,* l'appliquaient nettement à l'Écriture et concluaient : « La Sainte Écriture fournit des idées beaucoup plus nombreuses que toute autre écriture, et plus pures aussi. Car en elle il n'y a aucun mélange d'erreur, puisqu'elle émane immédiatement de la vérité première. Au contraire les écrits qui sont l'œuvre des hommes, tout en renfermant de nombreuses vérités, les confondent cependant

1. Voyez DENIFLE, *Luther und Lutherthum*, I^a, S. 610 et les notes.
2. G. PLITT, *Die Loci theologici Philipp Melanchthons*, Erlangen, 1864, p. 7 et ssq.

avec de nombreuses erreurs. C'est ce que l'on voit avec évidence dans les œuvres d'Aristote et des autres philosophes, qui nient la création du monde, etc.[1]. » A l'université de Tubingue, le professeur Konrad Summenhart condamnait hautement les écoles de théologie dans lesquelles Aristote et son commentateur Averroès étaient en honneur, tandis qu'on délaissait le Christ et ses Apôtres[2]. Usingen, le maître de Luther à Erfurt, professait de pareilles idées ouvertement[3]. Et vers le même temps, un homme qui devait monter sur le siège de saint Pierre et auquel son titre de cardinal donnait déjà une grande autorité, pouvait écrire, en s'adressant au roi d'Angleterre Henri VIII : « Quand, après m'être acquitté de la légation dont le pape Innocent VIII m'avait chargé en votre noble royaume, je fus de retour à Rome, et que là, dans toute l'ardeur de la jeunesse et désireux d'apprendre, je fréquentais les cercles de savants, mon esprit se révoltait d'entendre la plupart d'entre eux nier obstinément que, sans la doctrine d'Aristote, dont ils faisaient la seule vraie philosophie, on pût rien comprendre à la Sainte Écriture. Ils affirmaient qu'Aristote et les autres philosophes étaient au ciel, tandis que les théologiens les plus érudits, mais qui ne s'adonnaient point à l'étude d'Aristote et des raisonnements humains, ignoraient les lettres sacrées. Je voyais toutes les écoles et tous les couvents retentir de l'écho non des Livres Saints, mais de la philosophie. Alors je commençai de scruter et d'approfondir les quatre docteurs de l'Église qui sont les flambeaux les

1. *Postillae maiores*, recog. per J. Draconem, Venet. 1514, fol. 250.
2. F. Linsenmann, *Konrad Summenhart*, Tübingen, 1877, S. 16.
3. N. Paulus, *B. A. von Usingen*, Freiburg i. B., 1893, S. 21 ssq.

plus brillants de notre croyance, ceux que ces savants n'oseraient rejeter sans péril pour leur foi, et je choisis dans leurs ouvrages tout ce qui contribuait à l'intelligence de l'Écriture et démontrait la fausseté de leur opinion [1]. »

Le mouvement d'opposition à Aristote est donc général. Il n'y a rien, dans Luther, sauf la vivacité passionnée, qui dépasse alors les lisières où il s'enferme. Plus tard le théologien condamnera absolument le philosophe et comme philosophe. Mais ce sera après l'avoir indissolublement lié, dans sa pensée, à un système théologique dont il le rendra responsable, et qui lui apparaîtra comme l'antithèse de la vraie doctrine [2]. A cette heure, son souci est de découvrir la théologie « pure et sans tache » qui lui donnera le Christ. Il en trouve les éléments chez les docteurs ecclésiastiques. Surtout chez saint Augustin, l'incomparable flambeau de l'Église. Mais ces éléments sont dispersés et diffus. Ils ne forment point cet ensemble rêvé, cette unité dogmatique dont son esprit amoureux de synthèse fait son idéal religieux. Aussi bien ces mêmes docteurs sont loin d'être infaillibles : « Beaucoup d'illustres docteurs pensent ainsi. Mais moi pas. Car ils n'ont pas l'Écriture pour eux, mais seulement des raisonnements humains. Et sur ce point j'ai pour

1. HADRIANI *Cardinalis S^ti Chrysogoni de vera philosophia ex quatuor doctoribus Ecclesiae*, Romae, 1514. Préface.

2. De ce point de vue, la polémique de N. Paulus (*op. cit.*, p. 22), contre Nitzsche et les historiens protestants en général, semble sans objet. Ceux-ci distinguent l'Aristote symbolique, représentatif de toute la philosophie nominaliste, et le véritable Aristote. Luther n'aurait rejeté que le premier. Paulus a prouvé que c'était là une erreur pour les années postérieures. Mais pour la période dont nous parlons, il est certain que le réformateur ne fait aucune distinction, et entend, sous le nom d'Aristote, la philosophie telle qu'on la pratiquait alors et telle qu'on l'appliquait à la théologie.

moi l'Écriture qui dit que l'âme est l'image de Dieu. Aussi j'affirme avec l'Apôtre : Si un Ange du ciel, c'est-à-dire un docteur de l'Église, enseigne autre chose, qu'il soit anathème[1]. » Cette opposition des raisonnements humains et de l'Écriture revient déjà plusieurs fois sous la plume du réformateur. On sent qu'il y a là un accord secret de pensée avec la tendance fondamentale de son esprit : détacher la foi, autant que possible, des choses extérieures et la concentrer au fond de la conscience. Aussi comparera-t-il les spéculations humaines aux fumées qui s'élèvent de la terre et qui obscurcissent le ciel. Elles n'éclairent pas le ciel et elles empêchent sa lumière d'arriver jusqu'à la terre. Sous cette image dans laquelle s'enveloppe sa pensée réapparaît le souci de pénétrer directement et sans intermédiaire jusqu'à la doctrine du Christ, à la théologie « pure et sans tache ». Aussi quelle joie pour lui de noter, chez les Pères, tout ce qui met en relief l'insuffisance même matérielle, si l'on peut dire, de la parole humaine à rendre les vérités divines! Comme il acquiesce à cette idée de saint Hilaire : « Pour exprimer les choses de Dieu, les hommes n'ont à leur disposition que la Parole de Dieu. Toutes les expressions humaines sont étroites, étriquées, embarrassées et obscures. A vouloir employer d'autres termes que ceux dont Dieu s'est servi, l'homme ne comprend pas lui-même ce qu'il dit[2]. »

De tout cela faut-il conclure que Luther possédait

1. « Ego autem, licet multi incliti doctores sic sentiant, tamen, quia non habent pro se Scripturam, sed solum humanas rationes et ego in ista opinione habeo Scripturam quod anima sit imago Dei, ideo dico cum Apostolo : Si Angelus de coelo . i. e. doctor in Ecclesia aliud docuerit, anathema sit. » W. A., IX, 46. Gloses sur les sentences.

2. W. A., IX, 29. Saint Augustin avait dit quelque chose de semblable.

déjà le principe révolutionnaire d'où il devait tirer tant de conséquences : le principe de l'unique autorité de l'Écriture en matière dogmatique [1] ? Faut-il conclure en même temps que, par raison de prudence, il a gardé pour lui sa conviction, et n'a pas osé appliquer ce principe d'une façon formelle et logique dans ses premières leçons de Wittenberg? C'est la thèse soutenue par Preuss, qui voit dans ces textes l'équivalent des formules postérieures à 1517. Certainement Luther en appelle ici, et très énergiquement, à l'Écriture comme à l'autorité suprême en fait de doctrine. Il l'oppose même à d'autres autorités particulières, à d'excellents docteurs. Mais en cela il ne se sépare point de ses contemporains. Les théologiens les plus fidèles à l'esprit de l'Église attribuaient alors la même valeur aux Livres Saints. Eux aussi, dans leurs controverses particulières, mettaient tout d'abord en avant les textes scripturaires. Pour chacun des points de la doctrine, ils recherchaient en premier lieu la preuve d'Écriture. Comme eux, le futur réformateur cherche dans la Bible des preuves de la doctrine. Et ces preuves, il les préfère évidemment à toutes les autres, qui ne peuvent être que des raisons humaines. Toute différente sera plus tard son attitude. Ce ne seront plus des preuves qu'il demandera aux Saints Livres. C'est une doctrine, en laquelle il croira résumer la substance même des deux Testaments.

1. C'est la thèse soutenue par J. Preuss, *Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther*, Leipzig, 1901, p. 13. Il a été combattu par O. Scheel, *Luthers Stellung zur Heiligen Schrift*, Tübingen, 1902, p. 15 ssq.

II

Les premières années de l'enseignement public du réformateur à Wittenberg accentuent ces traits et ces tendances sans aboutir cependant à la constitution définitive d'un système cohérent. Le souci secret d'une religion intérieure, d'une vie intellectuelle de la foi appuie sur eux et les rend plus visibles. Ils ne forment pas encore un tout dominé par une idée unique et maîtresse. Et pourtant l'on peut dire que jamais terrain plus favorable à la germination de ces semences de révolution doctrinale ne pouvait leur échoir. Lorsque Luther arrive à l'Université toute récente de Wittenberg — elle avait été fondée en 1502 — il y trouve encore officiellement professés tout le cycle d'études scolastiques et la *via antiquorum* en son complet épanouissement. Mais au-dessous de cette organisation extérieure se manifestent déjà des pointes hardies vers les nouveautés que l'humanisme érasmien avait mises en honneur. Le chef du mouvement est, lui aussi, un moine augustin, qui va devenir l'un des amis intimes du nouveau venu, son jeune confrère. Dès 1512, Jean Lang dirige les élèves de l'Université vers l'étude des Pères. L'un d'eux écrivait alors à Spalatin qu'aucune lecture ne lui agréait mieux que celle de saint Jérôme, de saint Ambroise et des autres docteurs de l'Église. Au commencement de 1514, Lang publiait un traité dans lequel il s'attaquait de front à la philosophie et à la théologie scolastiques. « Ceux qui tiennent les sciences profanes pour interdites aux chrétiens, qui défendent de tout lire hormis Ockam,

Scot, Capreolus et autres de cette sorte, pour qui l'autorité d'Ockam est plus grande que celle de Jérôme, celle de Scot plus grande que celle d'Augustin et celle de Capreolus que celle d'Ambroise, de ceux-là Oreste lui-même en sa folie jurerait qu'ils n'ont pas l'esprit sain. » Ici se retrouve la lignée des idées érasmiennes, telles que les professaient alors Conrad Mutian à Gotha, Justus Jonas et Eobanus Hessus à Erfurt[1].

Luther se sentait tout à son aise en semblable compagnie pour affirmer ses idées. Il n'y manqua point dès son arrivée. Professeur de théologie, il eût dû commenter les Sentences. Son premier soin fut de rompre avec les habitudes d'enseignement universellement reçues. Il interpréta directement les psaumes d'abord, puis les épîtres de saint Paul. Est-ce l'influence lointaine de Lefèvre d'Étaples qui l'induisit à cet ordre ? Le réformateur français avait suivi la même marche. Il était allé des hymnes du Psautier aux lettres de l'Apôtre, par cet instinct qui pousse les esprits personnels vers les deux grands représentants, dans la Bible, de la religion personnelle. L'insistance de Lefèvre sur certaines idées toutes voisines de celles qui germaient déjà en Luther devait favoriser son action en ce sens [2]. Sans faire encore de cette opposition la clef de voûte d'un système, il mettait front à front la *justitia legis* et la *justitia fidei*. Cette dernière nous a été donnée par Dieu dans l'É-

1. Voyez sur ce point W. Bauch, *Wittenberg und die Scholastik* dans *Neues Sächs. Archiv.* XVIII (1897), p. 285 ssq.

2. « Justitia illa legis dicitur, haec fidei : illa operum, haec gratiae : illa humana est, haec divina : illius homo, hujus Deus author est....... De hac (etsi de utraque) praecipue sacri loquuntur authores, de illa etiam philosophi : hanc pauci, illam multi cognoscunt et attendunt. » *S. Pauli Epistolae XIV*... cum commentariis Jacobi Fabri Stapulensis. Parisiis, 1512, fol. 74.

vangile, qui nous révèle le Christ et sa grâce toute gratuite. C'était là le point d'attache qui devait unir, chez Luther, d'une façon très étroite, la conception de l'Écriture à celle de la justification. Il est vrai que Lefèvre ne condamnait pas la *justitia legis* absolument. Il lui faisait une place, réduite peut-être, mais enfin certaine et assurée. Il ne rejetait point tout ce qui n'était pas la révélation du Christ justificateur dans l'Évangile, et les vertus philosophiques trouvaient grâce à ses yeux. Mais c'est en cela même que le réformateur de Wittenberg déclarera son œuvre incomplète et qu'il prétendra la corriger par l'affirmation de l'unique valeur de l'Évangile pour le salut. en opposition avec toute philosophie ou toute autre sagesse.

Luther commence du reste par couler ses idées nouvelles dans les moules anciens. Il reprend tout d'abord pour son compte et dans toute sa rigueur le système du quadruple sens scripturaire. Mais il le combine déjà avec la théorie de la Lettre qui tue et de l'Esprit qui vivifie. De la sorte, le développement du sens biblique forme un diptyque où se font vis-à-vis, cachées sous un même terme, des idées contradictoires. Voici, par exemple, de quelle façon le commentateur expose les deux mots : *Mons Sion*.

	Lettre qui tue :	Esprit qui vivifie :
Historia. —	Terre de Canaan.	Peuple chétien.
Allegoria. —	Synagogue.	Eglise.
Tropologia. —	Justice légale.	Justice de la foi.
Anagogia. —	Gloire terrestre.	Gloire éternelle.

Il insiste, comme l'avait fait saint Thomas, sur la valeur primordiale du sens historique. Et même l'allé-

gorie, la tropologie et l'anagogie doivent avoir dans l'Écriture un fondement réel. Si l'on donne, par exemple, au mot montagne, le sens de : Justice, c'est que la Bible elle-même emploie expressément ce mot dans ce sens. « *Justitia sicut montes Dei* », dit le Psalmiste. Mais, ce qui est beaucoup plus important, c'est la distinction nécessaire de l'Esprit et de la Lettre. Ici se reconnaît proprement le vrai théologien. Lui seul a le don de discerner l'un de l'autre. Or, l'Église en général ne possède pas cette faculté en vertu de qualités humaines. C'est l'Esprit Saint qui la lui accorde et la lui distribue suivant les occurrences. Il est en effet, dans l'Église, des façons de comprendre la Bible qui sont fausses et pernicieuses. A quoi sert par exemple de réciter le Psautier des lèvres seulement? A quoi servirait même de mettre en cet exercice toute son âme, si l'on s'arrêtait à l'extérieur, comme les enfants, sans s'inquiéter du sens et surtout de l'Esprit, qui, par le texte sacré, nous élève jusqu'à Dieu? Bien plus, ces modes inférieurs de l'emploi des Écritures ne sont pas les seuls inutiles et dangereux. Certains esprits se contentent d'une intelligence charnelle de la Parole divine. Comme les Juifs, ils ne voient dans les Livres Saints qu'une série d'histoires anciennes qui n'ont d'autres fins qu'elles-mêmes. Au lieu de rapporter tout cela au Christ, ils se contentent de la donnée matérielle du récit et ne veulent percevoir qu'elle. Ils se trompent. Car le Christ est doublement la clef de l'énigme des Écritures. Tout d'abord, il donne aux siens la grâce de les comprendre. Sans cette grâce, il est impossible de dépasser l'intelligence charnelle, de briser l'écorce de la noix. Mais en un sens bien plus profond encore

le Christ est la clef des Écritures. Cette grâce qu'il donne de saisir la substance des Saintes Lettres n'est pas différente de lui-même. Comprendre la Bible, c'est partout y saisir le Christ. Aussi doit-on tout y rapporter à sa divine personne. Il est l'alpha et l'oméga de chaque énoncé scripturaire. Ici pourtant Luther fait encore une réserve légère. « Toute prophétie et tout prophète, dit-il, doivent être entendus du Seigneur Christ et appliqués à lui, à moins que manifestement le texte ne parle d'un autre. » Mais immédiatement il corrige sa pensée et, par un principe général, enlève toute portée à sa remarque. « Si l'Ancien Testament, continue-t-il, peut s'expliquer par le sens humain sans le Nouveau, je dirai que le Nouveau nous a été donné en vain, suivant ce raisonnement de l'Apôtre, que le Christ serait mort en vain si la loi avait suffi. Le Psalmiste ne dit-il pas : Approchez-vous de Lui, et vous serez éclairés, et vos visages ne seront point couverts de confusion. Il en est qui tournent autour, et qui, mettant tout en œuvre pour fuir le Christ, refusent de l'approcher par le moyen de la Lettre. S'il m'arrive à moi de rencontrer quelque texte qui résiste, dont l'écorce est trop dure, je le frappe contre la pierre (angulaire), et j'y trouve toujours une amande exquise[1]. » Il était impossible de mieux marquer les prémisses dogmatiques sur lesquelles reposait tout ce système d'exégèse.

Mais, ici encore, la nouveauté de ces idées consiste bien plutôt dans la façon personnelle dont elles sont

1. W. A., III, p. 11 ssq. Ni Scheel, ni Preuss, ni Jundt ne se sont arrêtés à ces textes, importants cependant pour la premiere évolution des idées de Luther. Par contre, R. Seeberg n'a vu que ceux-là. *Dogmengeschichte*, II[1] 255.

exprimées que dans leur sens même. Luther n'était certainement pas le premier qui avait fait du Christ le centre et le mot de l'Écriture. C'était là un lieu commun de l'enseignement au moyen âge. Les mystiques surtout l'avaient développé. Mais les scolastiques eux-mêmes ne l'avaient point laissé dans l'ombre. « Comment peut-on appeler l'Ancien Testament, sinon le voile du Nouveau? avait dit saint Augustin. Et qu'est le Nouveau, sinon la révélation de l'Ancien? » Mais cette union des deux Testaments n'a de sens que dans la personne du Christ : « Scrutons ces secrets de la divine Écriture, afin de pouvoir la comprendre, les uns plus, les autres moins. Tous cependant croyons fermement qu'elle ne s'est pas réalisée et n'a pas été écrite sans quelque préfiguration de l'avenir, de telle sorte que c'est au Christ seul et à son Église qu'il faut la rapporter[1]. » La correspondance mystérieuse des deux Testaments et leur convergence dans la personne du Sauveur dominent toute l'exégèse, on peut même dire, tout l'art religieux du moyen âge. On sait quelle inscription Suger fait apposer sur un vitrail de Saint-Denis : « *Quod Moyses velat, Christi doctrina revelat.* » L'Ancien Testament c'est le Nouveau couvert d'un voile; le Nouveau, c'est l'Ancien dévoilé. La miniature, la peinture sur verre, la sculpture reproduisent en diptyques qui s'enchaînent les scènes de la Bible et les scènes de l'Évangile,

1. B. AUGUSTINI *Opera*. M., P. L., 41, 505. Ces textes sont empruntés à la Cité de Dieu que Luther connaissait dès lors. Quant à l'efflorescence artistique de cette exégèse, je renvoie au livre classique de M. E. Mâle : *L'Art Religieux au moyen âge*, p. 167 ssq. Cf. encore P. Perdrizet : *L'Art symbolique au moyen âge*, dans *Bulletin de la Société Industrielle de Mulhouse*, mai 1907, p. 4 ssq. Il relève très bien ce caractère dogmatique de l'Art médiéval.

les figures et les réalités, qui aboutissent, les unes comme les autres, au pied de la croix du Calvaire. C'est le thème fondamental de toute la conception, populaire ou savante, de l'Écriture pendant tout le moyen âge. Et la tradition ne se perd point à mesure qu'on approche de la Renaissance. Elle semble au contraire s'accentuer encore. « Le Vieux Testament et le Nouveau ont une matière commune et générale, dira Robert de Melun. C'est l'Incarnation du Sauveur. » Pour Agostino Trionfo, la Bible portait l'Évangile en son sein, et l'Évangile, c'est le Christ. « Christo tota lex gravida erat. » Les commentateurs du xv[e] siècle, les moins connus comme les plus célèbres, s'arrêtent longuement sur le texte de saint Paul : « Finis legis Christus », pour développer cet ordre d'idées. « Ici l'Apôtre met au jour l'erreur des Juifs, écrit vers 1400, Pierre Tzech de Pulka, professeur à l'Université de Vienne. Car toute justice vient de la foi au Christ et non de la Loi, comme ils le veulent. Et d'abord Paul montre que le Christ met un terme à la Loi, puisque la Loi ne donnait pas le salut, enfin que la foi sauve le fidèle et damne l'infidèle. Il dit en effet : le Christ est la fin de la Loi. C'est comme s'il disait : Ceux-là ignorent la justice de Dieu qui ignorent le Christ. Car il est la fin de la Loi, non pas fin de consomption, comme pour une lampe qui se meurt, mais fin de consommation, comme pour une chose qui vient à son état parfait. Le Christ réalise en lui-même et en nous ce que la Loi avait prédit. C'est pourquoi saint Augustin a écrit dans le Livre des Sentences de Prosper : Le Christ est la fin de la Loi, car en lui la Loi de justice ne s'éteint pas, mais s'accomplit. En lui se trouve toute perfection et en dehors

de lui l'espérance ne sait où se prendre. Le Christ est la fin des fidèles. Lorsqu'on est parvenu à Lui, il n'est plus possible de viser autre chose, mais on a en lui un séjour fixe et assuré. Donc le Christ est la fin, non parce qu'il détruit, mais parce qu'il parachève[1]. »

Les humanistes eux-mêmes n'avaient point oublié ce canon essentiel de l'interprétation des Livres Saints. Œcolampade se félicitera plus tard d'avoir appris à l'école d'Érasme le principe premier de la science sacrée : « *Nihil in sacris litteris praeter Christum quaerendum.* » Mais les disciples de l'antiquité l'entendaient en un sens particulier. Pour Érasme, non seulement l'Écriture, mais tout dans l'esprit et la conduite du chrétien, devait être rapporté au Christ. Il n'est pas un développement de l'*Enchiridion militis christiani* qui ne se termine sur un appel au Christ, règle de toute pensée et de toute vie. La littérature profane elle-même ne doit pas avoir d'autre fin que le Christ. « Ce sera profit de goûter brièvement aux lettres profanes, pourvu que cela se fasse, comme je l'ai dit, au temps voulu, avec modération, avec précaution, avec choix. Car c'est une chose qu'il faut faire en passant, à la façon du voyageur, non comme si l'on était à demeure. Enfin, ce qui est ici le principal, on doit tout rapporter au Christ[2]. » Le développement de cette pensée, en elle-même très super-

1. *Mag. Petri de Pulcka super Epistolas b. Pauli ad Romanos*... etc., publié par Denifle, *op. cit.*, I 2, 2e Ab., S. 342 sq. On retrouve absolument le même exposé chez Denys le Chartreux, par exemple, *id.*, *ibid.*, p. 258. Il est classique depuis Pierre Lombard.

2. « Breviter omnem Ethnicam litteraturam delibare profuerit, si quidem id fiat, ut dixi, et omnis idoneis, et modice, tum cautim et cum delectu. Deinde cursim et peregrinantis, non habitantis more. Postremo quod est praecipuum, si omnia ad Christum referantur. » *Enchiridion militis christiani* authore DES. ERASMO ROTERODAMO, Parisiis, apud S. Colinacum, 1523.

ficielle, avait inspiré toute l'œuvre érasmienne. Le *Ratio verae theologiae* n'en était que l'application plus immédiate à la science sacrée. Mais ce que l'idée avait ainsi gagné en extension, elle l'avait sûrement perdu en profondeur. Combien l'on était loin d'atteindre ici la hardiesse suggestive de l'Imitation, qui assimilait la présence du Christ dans l'Écriture à sa présence dans l'Eucharistie. Le conseil de tout rapporter au Christ devenait une de ces formules sans relief et fatigantes par leur banalité même. La façon dont Érasme l'appliquait et l'expliquait dans ses gloses sur le Nouveau Testament n'était pas faite pour lui donner une portée beaucoup plus grande. La justice de Dieu nous est manifestée dans l'Évangile du Christ, et par là nous apprenons qu'elle ne consiste point dans le culte superstitieux des images, dans les cérémonies légales des Juifs, mais dans la foi. « Comme jadis le rôle de la Loi était de faire davantage saillir le péché des hommes, ainsi maintenant l'Évangile manifeste la justice, qui n'a plus besoin de la Loi, bien que celle-ci lui porte témoignage, comme aussi les prophètes. Je dis non la justice légale, mais celle de Dieu, non la justice que donnent la circoncision et les cérémonies judaïques, mais celle que donnent la foi et la confiance [per fidem ac fiduciam] envers Jésus-Christ, par qui seul nous est conférée la vraie justice... Nous croyons, en effet, que tout homme peut acquérir la justice, même s'il ne suit pas les préceptes de la Loi mosaïque. Celle-ci était particulière à la nation juive, tandis que le bienfait de la grâce évangélique se répand de Dieu lui-même sur tous les hommes[1]. » Toutes les relations établies ici par

1. « Porro sicut legis partes erant antehac prodere peccatum hominum

Érasme avaient un caractère purement extérieur. Le Christ et Moïse, l'Évangile et la Loi s'opposaient dans leurs formes du dehors, dans leur extension, dans la manière dont ils s'appliquaient aux hommes. La Loi portait bien témoignage à l'Évangile. Moïse était bien le type et « l'ombre » du Christ. Mais aucun lien profond, essentiel ne donnait à ces rapports historiques une unité doctrinale. De plus, le Sauveur était partout présenté comme un moraliste très sage, distribuant en préceptes variés des enseignements dont le seul tort était de n'avoir point de centre réel. Sa personne même se détachait bien insuffisamment sur le fonds de ses enseignements, dans lesquels les philosophes païens auraient trouvé leur compte. Cette morale d'honnête homme suffisait à un humaniste que les auteurs anciens préparaient naturellement à la conception cicéronienne de la vie. Une formation théologique sérieuse ne pouvait manquer de se heurter à cette absence d'idées spécifiquement chrétiennes. Érasme nommait partout le Christ. En réalité il n'était nulle part dans son œuvre. On l'apercevait comme une grande ombre lointaine, la statue cachée au fond du sanctuaire. De même, dans l'Évangile, ce qu'il voyait avant tout, c'était la *philosophia Christi*. Tous ceux qui étaient les disciples de la Scolastique devaient trouver bien superficielle cette interprétation

prius minus evidens, ita nunc per Evangelium declarata est justitia quae Mosaicae legis adminiculo non egeat, tametsi testata sit eam lex et prophetae. Justitia inquam non legalis, sed Dei, idque non per circumcisionem aut judaïcas ceremonias sed per fidem ac fiduciam erga Jesum Christum, per quem unum vera justitia confertur... Existimamus enim id quod res est, posthac quemvis hominem justitiam consequi posse etiamsi mosaïcae legis praescripta non servet. Lex illa peculiaris erat genti judaïcae, verum hoc beneficium Evangelicae gratiae ab ipso Deo proficiscitur in universos. » *In Epistolam Pauli apostoli ad Romanos Paraphrasis*, Lovanii, 1517, p. 34 ssq.

de l'Écriture. Aussi, Luther, en reprenant le principe érasmien, lui infusa-t-il un sens nouveau et un contenu doctrinal plus explicite.

III

A côté de ces affirmations encore peu développées et qui n'ont point acquis toute leur portée, il y a, dans le commentaire sur les Psaumes, dans les quelques sermons et les notes de cette période, une autre veine. Luther s'y engage vers une voie plus métaphysique, plus proche des théories mystiques, à laquelle il essaie du reste d'imprimer la même direction pratique. La foi ne nous donne pas seulement la grâce du pardon de nos fautes, et, par conséquent, la liberté chrétienne. Elle unit encore d'une façon spirituelle notre âme avec Dieu. Cette union est réalisée par une véritable habitation et par une action effective du Christ en nous. Il y a une naissance spirituelle, une incorporation réelle du Christ dans l'âme. Cette vie intérieure de Dieu dans notre humanité est un parallèle de l'Incarnation. Or, l'Écriture, elle aussi, n'est rien autre chose que l'incarnation vivante de l'Esprit. Et sa vertu consiste précisément à transformer en sa propre nature ceux qui l'aiment et qui s'adonnent à elle. Donc, par l'assentiment de la foi à la Parole divine, l'âme croît et se développe spirituellement. A toucher le métal précieux de l'Évangile, elle se change elle-même en métal précieux. On aboutit ainsi de nouveau à l'identification pratique de l'Évangile et du Christ, l'une n'étant que la forme extérieure sous laquelle le Sauveur se donne et se communique aux âmes.

Mais Luther insiste ici sur un détail qui va devenir prépondérant dans sa pensée et faire pencher l'équilibre instable de son esprit vers les théories extrêmes. Le « lieu » évangélique spécial où se réalise en perfection cette union du Christ et de l'âme, où cette incorporation de l'Évangile à la volonté se produit le plus complètement, se trouve en ce qu'il appelle la tropologie de la sainte Passion. Parmi les quatre sens de l'Écriture, il en est un qui l'applique spécialement à notre âme et qui découvre, en tout énoncé biblique, la formule ou l'expression d'une relation morale entre l'homme et Dieu. C'est le sens tropologique. Ici se révèle cette réalisation intime de la Parole divine en nous. Car la tropologie ne comporte pas une simple intelligence du texte. Elle entraîne son adaptation, son incorporation à la vie même. Elle a une valeur d'action. Or, cette valeur se révèle surtout dans l'œuvre rédemptrice dont la forme évangélique comprend les souffrances et la mort en croix du Sauveur. L'Évangile, au point de vue tropologique, se raccourcit donc et résume toute ses puissances dans la Passion du Christ. Aussi Luther, dépassant par là l'érasmianisme, en vient-il à proclamer comme principe d'exégèse : « Ego non intelligo usquam in Scriptura nisi Christum *crucifixum* [1]. » C'est un nouveau motif herméneutique qui vient ici se joindre aux autres lignes du développement de sa pensée.

A la mystique encore, et toujours dans une direction parallèle, Luther emprunte sa doctrine de la Parole, du Verbe de Dieu. Il y a une révélation verbale

1. W. A., III, 597 ssq. ; IV, 153. Ce thème est prépondérant dans les commentaires sur les Psaumes. Mais il ne doit pas faire oublier les autres, dont l'action se retrouvera plus tard.

du Père qui comporte différentes étapes et divers degrés. « Le Verbe de Dieu s'entend et se manifeste de trois façons. Tout d'abord par le Père, dans ses Saints, dans la gloire et en lui-même. Puis, dans ses Saints en cette vie dans son Esprit. Troisièmement par le Verbe externe et la parole aux oreilles des hommes. Et de cette façon il est comme transfusé dans un troisième vaisseau. La figure de tout cela, c'est que Dieu a parlé jadis aux prophètes et aux pères ; et ainsi, par le fait ou la médiation des hommes, s'est établi le voile de la Lettre, qui nous sépare de Lui comme un mur. Puis il a parlé en son Fils : c'est encore sous un voile, mais un voile heureux. Enfin le Père lui-même nous parlera dans le ciel en lui-même, quand il nous révèlera son Verbe sans aucun intermédiaire, pour que nous l'entendions et que nous le voyions et que nous soyons heureux. Et le premier entretien de Dieu et des hommes fut enveloppé de beaucoup de figures et d'ombres, qui toutes se réalisent et se retrouvent dans le Christ seul. Car tout ce qui se fit sous la Loi en des paroles et des actes si nombreux, de tout cela le Christ seul possède la vérité. Ainsi le Seigneur a donné le Verbe qui parachève et qui résume tout [Verbum consummans et abbreviatum], pour que tout ce qui avait été fait là en mille fois, fût ici accompli en une seule foi et une seule charité et que cessât de peser sur les hommes l'infinité des Lois. Image de ce qui arrivera dans le monde futur : où Dieu, unique et identique à lui-même, sera tout en tous. Et maintenant encore, sous le Christ, nous avons besoin de grâces et de bienfaits nombreux, représentés jadis par de bien plus nombreuses lois charnelles. Car pour les choses purement

cérémonielles, il n'en reste guère, peut-être même aucune de nécessité évangélique, en dehors des sept sacrements qui, jadis plus nombreux, ne persistent que spirituellement. Mais alors le Père nous donnera tout cela à la fois en un Verbe unique. Car, lorsqu'il apparaîtra dans sa gloire, nous serons rassasiés grâce à une Parole seule et parfaitement simple [1]. » Ce procès de réduction progressive à l'unité divine montre donc sous toutes ses faces le jeu du Verbe de Dieu. Tout d'abord purement intérieur, il est la parole que le Père se dit à lui-même de toute éternité. Unique, simple comme lui, identique à lui, il reste inexprimé, comme la nature divine est inexprimable. Il est Dieu lui-même. Mais, tout en restant Dieu, voici qu'il se manifeste. Il s'exprime. C'est le Verbe uni à la chair, à l'humanité. Il devient ainsi visible, externe. La personne du Christ est sa manifestation humaine. L'Écriture est sa manifestation proprement verbale. Mais cette dernière comporte des aspects plus ou moins parfaits. Les prophètes de l'Ancien Testament pouvaient dire en toute raison : « Factum est Verbum Domini ad me. » Car ils entendaient en ce Verbe les mystères de la Loi nouvelle. Pourtant leur médiation même étendait un voile autour de Lui. Le peuple d'Israël, qui les entendait, ne percevait ce Verbe que sous la figure de multiples lois et de cérémonies sans nombre. De là cet aspect charnel de la Parole de Dieu. Heureusement le Christ est venu, et, par sa présence, lui a rendu son véritable sens, sa portée purement spirituelle, son caractère d'Évangile [2].

1. W. A., III, p. 262.
2. W. A., III, p. 347. Hering (*Die Mystik Luthers,* Leipzig, 1879, p. 46) a remarqué ce qu'avait d'incomplet cette théorie de Luther. La même

L'Écriture, Verbe de grâce, de vie éternelle et de salut, est le moyen par lequel le Christ se multiplie dans les âmes. Mais comment peuvent s'opérer ces incarnations renouvelées du Sauveur?

Il n'y a identification possible que du semblable au semblable. Aussi le Verbe nous apparaît-il sous le mode selon lequel nous sommes disposés. L'âme reçoit la Parole de Dieu suivant son état. Celle-ci peut en effet se présenter sous l'aspect de la Lettre ou sous la forme de l'Esprit. Ceux qui ont confiance en eux-mêmes, qui ne veulent pas voir partout le Christ justificateur, étendent pour ainsi dire automatiquement le voile de la lettre sur le Verbe divin. Ils interprètent alors l'Écriture suivant leurs passions, torturent le sens véritable, et tirent de là toutes sortes de conséquences charnelles. Ainsi la Bible était devenue pour les Juifs un réseau inextricable de règles, une police extérieure organisée uniquement en vue de fins temporelles. Mais l'âme qui s'approche du Verbe pour y trouver et y goûter le Christ, saisit aussitôt l'esprit des saintes Lettres. Ou plutôt elle est saisie par lui. Une impression intérieure, parallèle au sens extérieur, lui permet de percevoir en toute parole sacrée la présence du Christ justificateur. Et cette présence peut être ressentie et exprimée de diverses façons. Pour cette raison toute interprétation, si singulière qu'elle paraisse à première vue, qui mène au Christ, ne doit pas être

question se pose, en effet, pour les prédicateurs du Nouveau Testament. Et voici comment le réformateur répond : « Nunc autem, licet predicator verbi intelligentie non mediet, tamen incremento mediat : quod non ipse potest dare. Sed quando Deus loquitur, ille dat istud. Ideo frustra loquentis lingua laborat, nisi et Dominus loquatur in Sanctuario Suo. »

condamnée. Au contraire on doit rejeter le principe suivant lequel il faudrait toujours préférer la « vérité du texte hébreu », lorsque cette prétendue vérité, au lieu de rapprocher du Christ, amène simplement des querelles et des discussions.

L'effet naturel de la Parole de Dieu dans l'âme humble est donc de la ramener de la Lettre à l'Esprit, de la multiplicité des choses extérieures à l'unité intérieure de la personne du Christ, en un mot, du visible à l'invisible. « De même que les choses visibles sont en nous, de même nous sommes en elles, puisque notre esprit invisible est noyé dans le monde visible. Quand notre esprit revient à lui-même, c'est aux choses invisibles, son domaine propre, qu'il revient. Et alors il comprend ses vrais biens et ses vrais maux, qui sont invisibles. Or, le Verbe de Dieu lui parle de tout cela. On comprend dès lors de quelle façon il parle en nous : car il parle des biens et des maux invisibles qui sont en nous[1]. » Or, cette distinction du monde visible et du monde invisible est la distinction même de la vraie théologie et de la philosophie. « La philosophie nous parle toujours des choses visibles et apparentes, ou du moins des déductions que l'on en peut tirer. Mais la foi est la science des choses qui n'apparaissent point et ne sont pas déduites des apparences. L'on voit par là qu'elle vient du ciel, puisque les choses visibles suggèrent le plus souvent des déductions contraires à la foi[2]. » Il n'y a donc pas seulement distinction entre les deux domaines. C'est une opposition absolue. Luther fait ainsi un pas nouveau et décisif dans la voie de la

1. W. A., IV, p. 11.
2. W. A., III, p. 508.

révolte contre Aristote. Mais cette fois il justifie systématiquement sa répulsion. L'Écriture emploie les mêmes termes dont se sert la philosophie. Seulement elle les entend toujours dans un sens qui découvre l'erreur des hommes. Tandis que la philosophie étudie et prétend connaître les quiddités — la nature — des choses, l'Écriture se soucie seulement de leurs qualités. Ainsi le mot *substantia* ne désigne jamais, pour les auteurs sacrés, le substratum des êtres. Le Saint-Esprit, pour marquer son opposition à la sagesse humaine, entend par là précisément les biens purement accidentels de la fortune, du corps et de l'âme. De la sorte, ce que le philosophe considère comme le fonds de l'être lui-même et la raison dernière de son existence, n'est plus, dans la lumière du Verbe, qu'une définition tout externe et sans valeur au point de vue de l'éternel. Il en va tout de même pour le mot *intelligere*, dont le sens scripturaire et le sens philosophique s'opposent de telle sorte que l'un formule l'apparence, l'autre la réalité, l'un étant par surcroît le contradictoire de l'autre. Et Luther ne laisse pas attendre la conclusion de toutes ces remarques. « L'Esprit Saint en a ainsi décidé pour montrer que la vraie doctrine, comme la femme forte de l'Écriture, n'a nul besoin des dépouilles de la philosophie, et que la foi consiste non dans la sagesse des hommes, mais dans la vertu de Dieu[1]. » En 1510, le réformateur espérait encore pouvoir accommoder ces dépouilles à la science sacrée. En 1514, l'espérance s'est envolée pour toujours.

Rupture complète avec la philosophie, distinction

1. A. W., III, p. 419, IV, 356. « Non ut intelligas, sed ut velis oportet, non ut scias, sed ut facias ea quæ audiuntur. »

logique et identification réelle du Verbe et de la Parole de Dieu, conception de l'Écriture comme révélation du Christ justificateur, qui en forme le seul contenu, opposition de la Lettre et de l'Esprit, la Bible pouvant être interprétée, suivant les dispositions de l'âme, comme Loi ou comme Évangile, tels sont les divers pivots autour desquels tourne incessamment la pensée de Luther pendant les trois ou quatre années de ses débuts à Wittenberg. Mais une idée avant tout l'obsède. Il veut donner à chaque parole de l'Écriture une portée pratique. Bien mieux, il veut y voir comme dessinée la vie du Christ, dont l'imitation et la réalisation dans chaque âme fidèle sont l'effet même du Verbe de Dieu. Aussi s'applique-t-il à déterminer dans quels sentiments il faut lire et comprendre chacun des Psaumes, pour que cette lecture soit vraiment fructueuse. « Celui qui veut prier ce psaume utilement [illum psalmum fructuose orare], écrit-il, doit le prier non en soi-même, mais dans le Christ. Il doit entendre le Sauveur prier dans son âme, en se contentant de joindre à cette prière ses affections et de dire : Ainsi soit-il[1]. » Le réformateur ne cherche donc point, à proprement parler, une doctrine dans l'Écriture. Il concentre tout ce qu'il y trouve dans la personne du Christ. Et du Christ lui-même il résume la valeur dans sa mort, qui nous a sauvés et justifiés. Les différentes lignes de sa pensée se croisent en ce point. Elles ne comportent du reste aucune élaboration systématique. Le rythme à trois temps de l'argumentation aristoté-

1. A. W., III, p. 211. Des indications semblables reviennent souvent dans le commentaire sur les Psaumes. Dans les sermons, elles sont mises en pratique.

licienne, avec sa puissance démonstrative, a fait place, chez lui, à la valeur suggestive d'une série d'oppositions qui se conditionnent les unes les autres. A l'intelligence de Luther tout apparaît donc dans le cadre du contraste. Cette division des idées en séries parallèles, dont les chefs divers s'appellent, se répondent, révèle l'instinct polémique qui s'éveille à peine, mais qui va bientôt prendre du champ et se donner carrière. Et la conformité des tempéraments, sur ce point, explique, entre autres raisons, l'attrait du jeune maître pour saint Augustin et le parti qu'il tire de ses idées. L'évêque d'Hippone n'avait pas traversé le Manichéisme impunément. Le souci des dualités régla souvent sa façon d'exprimer sa pensée, même après sa conversion. Luther, sous le charme du grand polémiste, garde surtout de son génie cette forme extérieure, dont il fait une véritable méthode, une articulation de son esprit, qui va nécessairement le conduire aux conflits doctrinaux.

CHAPITRE SEPTIÈME

LA BIBLE ET SAINT AUGUSTIN.

Faut-il attribuer à l'une de ces expériences intimes, auxquelles recourt si volontiers la psychologie religieuse d'aujourd'hui, l'illumination doctrinale qui fit, de toutes ces tendances plus ou moins précises, un système complet, dont l'idée dominante étendit désormais son ombre sur toutes les pensées et sur la vie même de Luther? Ou bien ce trait essentiel de sa nature a-t-il pris lentement et progressivement l'importance capitale qui va désormais se révéler dans ses écrits et dans ses actes? A dire vrai, l'esprit du réformateur ne fut rien autre chose que le *punctum saliens* de toute cette germination, qui, autour de lui et en lui, par la constatation de tares morales profondes, détruisait l'idéal du passé et cherchait de nouvelles issues. La réalité de la « conversion » de Luther, la scène d'extase dans la Tour du cloître des Augustins à Wittenberg, l'illumination du sens des paroles de saint Paul : *Justitia Dei revelatur in illo,* les épreuves intérieures qui auraient précédé, préparé, accompagné cette crise, tout cela n'est rien en comparaison de l'entraînement théologique qui le met à la tête d'un mouvement dont le lit est déjà

creusé[1]. A ce mouvement il donne un drapeau et un titre. Sous la clarté de l'idée fascinatrice qu'il s'est faite de la justification, il se découvre peu à peu lui-même dans les conclusions qu'il tire de principes que d'autres ont posés. Aussi bien, entre ces années 1516 et 1519, est-il plus juste de parler d'une théologie de Wittenberg que d'une théologie de Luther. Celui-ci n'est que l'écho agrandi, clarifié, populaire, de tout le bourdonnement doctrinal qui se fait autour de lui. Karlstadt, ou Staupitz, ou Mélanchton, ou tout autre de ses amis, aperçoivent avant lui la portée de ses idées. C'est dans leur action immédiate, bien plus que dans les souvenirs d'école du réformateur, qu'on doit chercher le point de départ de ses découvertes en lui-même. Ces hommes forment une véritable unité, et leurs enseignements communs se caractérisent facilement. Ils ont tous pour mot d'ordre : la Bible et saint Augustin.

Mais quel sens ont-ils donné, durant ces trois ou quatre années que fermente la révolution religieuse,

1. On sait que Luther lui-même a présenté un tableau de son développement intellectuel dans la préface écrite pour l'édition de ses œuvres qui parut à Wittenberg en 1545. « Miro certe ardore, dit-il, captus fueram cognoscendi Paulum in Epistola ad Romanos, sed obstiterat hactenus non frigidus circum praecordia sanguis, sed unicum vocabulum quod est c. 1 : *Justitia Dei revelatur in illo.* Oderam enim vocabulum istud : *Justitia Dei*, quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intelligere de justitia ut vocant formali seu activa, qua Deus est justus et peccatores injustosque punit. Pulsabam tamen importunus eo loco Paulum, ardentissime sitiens scire quid S. Paulus vellet. Donec miserente Deo meditabundus dies et noctes connexionem verborum attenderem, nempe, justitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est : Justus ex fide vivit. Ibi justitiam Dei coepi intelligere eam qua justus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam (revelari per evangelium justitiam Dei) scilicet passivam, qua nos Deus misericors justificat per fidem, sicut scriptum est : Justus ex fide vivit. » *Op. lat. varii arg.*, I, p. 22 sq. On sait aussi quelle critique Denifle a exercée à l'endroit de ce texte, *Luther und Luthertum*, I[er] B., 2[e] Ab. *Quellenbelege*, S. VII ssq.

à ces deux mots qui paraissent résumer toutes leurs pensées? Quelle est cette théologie nouvelle qu'ils veulent substituer à la scolastique, sous l'étiquette biblique et augustinienne? Quelles eaux dérivent-ils de ces deux sources et comment les canalisent-ils?

I

C'est dans le commentaire sur l'Épître aux Romains[1], professé par Luther en 1515-1516, que se trouvent esquissés les linéaments essentiels de la nouvelle doctrine, encore mêlés, il est vrai, aux principes jusqu'alors communément adoptés, mais suffisamment distincts aussi pour qu'on ne s'y trompe point. Le conflit entre le nouvel enseignement et la scolastique devient aigu sur un point essentiel. « Je n'ai jamais compris, ou du moins pas suffisamment, écrit Luther, ce que les théologiens de l'école ont dit du péché et de la grâce. Ils s'imaginent que le péché originel et le péché actuel peuvent être détruits, supprimés radicalement, comme s'il était possible de les enlever en un clin d'œil, ainsi, par exemple, que les ténèbres sont supprimées par la lumière. Mais les anciens Pères, Augustin, Ambroise, en parlent bien autrement et suivant les termes de l'Écriture. Ceux-là au contraire suivent les traces d'Aristote en ses Morales, qui placent dans les œuvres le péché et la justice, comme aussi bien l'état de péché et l'état de justice. » Et plus loin : « C'est une futilité nuisible, de considérer les vertus et les vices, suivant Aristote, comme des accidents dans l'âme, la blancheur sur le mur,

1. Publié par J. Ficker, Leipzig, 1908.

par exemple, ou l'écriture sur le papier, ou la forme dans le sujet. Ce sont là des métaphores mortelles. Car il devient impossible ainsi de comprendre la différence de l'esprit et de la chair[1]. »

La tendance fondamentale et caractéristique du réformateur se fait jour ici sous une forme décisive. Il ne peut admettre que l'on conçoive ni le péché, ni la grâce, ni la justification, comme des *choses*, comme des *objets*, susceptibles de paraître ou de disparaître à volonté. Cette façon de parler, cette conception de la vie spirituelle qui exprime en termes substantialistes les notions morales, lui semble être la source des pires erreurs et de la totale corruption de la doctrine chrétienne. Il en fait remonter la paternité et la responsabilité jusqu'au Stagirite. L'opposition des deux enseignements devient donc radicale. Les disciples d'Aristote sont en contradiction avec les anciens Pères qui parlaient selon l'Écriture[2]. Cette fois la condamnation du philosophe est bien définitive. Mais elle entraîne au surplus celle de toute la théologie

1. « Quae cum ita sint, aut ego nunquam intellexi, aut non bene satis, quae de peccato et gratia theologi scolastici sunt loculi. Qui originale totum auferri somniant sicut et actuale, quasi sint quaedam amovibilia in ictu oculi, sicut tenebrae per lucem, cum antiqui sancti patres Augustinus, Ambrosius multum aliter sint locuti ad modum scripturae; illi autem ad modum Aristotelis in Ethicorum, qui peccata et justitiam collocavit in opera et eorum positionem et privationem similiter. » FICKER, p. 108 ssq.

2. « Aliter apostolus de rebus philosophatur et sapit quam philosophi et metaphysici. Quia philosophi oculum ita in presentiam rerum immergunt, ut solum quidditates et qualitates earum speculentur, apostolus autem oculos nostros revocat ab intuitu rerum p resentium, ab essentia et accidentibus earum et dirigit in eas secundum quod futurae sunt. Non enim dicit (essentia) vel (operatio) creaturae, seu (actio) et (passio) et (motus) sed novo et miro vocabulo et theologico dicit (expectatio creaturae) ut eo ipso, cum animus audit creaturam expectare, non ipsam creaturam amplius, sed quid creatura expectat, intendat et quaerat. » FICKER, p. 198.

médiévale, qui a forgé ses notions du péché et de la grâce, du bien et du mal, sur le modèle de la définition aristotélicienne : *Justa operantes justi*. Partir de là, n'est-ce pas attribuer tout le mérite de la sanctification à la volonté qui la réalise? N'est-ce pas supprimer l'action rédemptrice du Sauveur? N'est-ce pas en un mot détruire toute l'économie du christianisme? Voilà les conséquences que Luther entrevoit dans cette définition et dans la méthode et la terminologie qui procèdent d'elle.

Le retentissement de cette découverte doctrinale ne se fait pas sentir immédiatement sur la façon dont Luther comprend la théologie et ses rapports avec l'Écriture. Et pourtant, dès cette heure, cette idée devient absolument dominatrice. Elle révèle peu à peu au moine augustin sa fécondité et sa puissance suggestive et s'agrège de plus ou moins loin toutes les autres pensées directrices de son esprit. Il reste fidèle encore par exemple aux règles d'interprétation de l'Écriture que Nicolas de Lyre a formulées dans la seconde préface de ses *Postillae*[1]. Mais, par la porte de la distinction entre la Lettre et l'Esprit, la nouvelle conception de la grâce et du péché pénètre dans ce domaine qui lui semblait pourtant étranger. « La Lettre, chez l'apôtre Paul, n'est pas seulement l'Écriture figurative ou la doctrine de la Loi, mais tous les enseignements qui prescrivent ce qui se rapporte à la vie morale, qu'ils soient évangéliques ou mosaï-

1. « Sicut est mos scripturae secundum 2. et 4. regulam intelligendi scripturam ; i. e., quod transit a parte in totum et e contra, sive de specie in genus » Ficker, p. 17. C'est une allusion aux règles d'interprétation que Nicolas de Lyre formule dans la seconde préface de ses *Postillae*. Secunda regula est de corpore domini vero et simulato quarta regula est de specie et genere, sive de parte a toto, cum de uno transit ad aliud et e converso. »

ques d'origine. Ces enseignements, si l'on se contente de les connaître et d'en faire mémoire, sans que l'esprit de grâce les pénètre, sont lettre morte et ruine de l'âme[1]. » Et Luther invoque ici le *De Spiritu et littera* de saint Augustin qui est devenu le livre de chevet des théologiens de Wittenberg.

Mais voici le corollaire que le réformateur tire de son principe : « L'intelligence morale de l'Écriture, comme on l'appelle — de son vrai nom, l'intelligence spirituelle — se rapporte uniquement à la charité, à l'amour, à la dilection de la justice, à la haine du péché, en un mot, à ce qu'on doit faire ou ne pas faire. Et cela même, il faut le comprendre avec le cœur tout entier, non par crainte servile ou par désir des biens extérieurs; mais il faut le faire ou l'omettre par amour désintéressé de Dieu, ce qui est impossible sans la charité diffusée dans l'âme par le Saint-Esprit. C'est ce que les docteurs scolastiques, dans leur langue obscure et inintelligible, entendent dire, quand ils affirment que l'accomplissement des préceptes ne peut avoir de mérite s'il n'est informé par la charité. *Informé,* mot malheureux, qui ferait croire que l'âme reste la même avant et après l'infusion de la grâce, comme si l'adjonction d'une forme lui permettait d'agir. Il faut au contraire qu'elle passe tout entière

1. « Non in vetustate litterae. Littera apud apostolum Paulum est non tantum figuralis scriptura aut doctrina legis, sed prorsus omnis doctrina quae praecipit ea quae sunt bonae vitae, sive sit evangelica sive mosaica. Haec enim si cognoscantur et memoria teneantur et non assit spiritus gratie, sunt tantum littera vacua et mors animae. Unde b. Augustinus de Spi. et lit. c. 4 : Doctrina illa quippe qua mandatum accipimus continenter recteque vivendi litera est occidens nisi assit spiritus vivificans. Non enim illo solum modo intelligenda est litera, ut aliquod figurate scriptum, quod absurde sonat, sed etiam illo eoque vel maxime, quod apertissime dicit : concupiscentiam nesciebam esse peccatum, nisi lex diceret : non concupisces. » FICKER, p. 166.

par la mort, qu'elle devienne autre, avant de revêtir la charité et d'agir... Il suit de là [du texte de saint Paul, I Cor., XIII] que les mystères, l'Évangile tout entier et l'intelligence spirituelle elle-même peuvent être *la lettre qui tue*[1]. »

Comme on le voit, le nœud se resserre entre la théorie de la justification et celle de la valeur de l'Écriture. Mais, grâce à la prédominance du premier motif dans l'esprit du réformateur, il s'opère à ses yeux une véritable sublimation de la dernière. L'Évangile, qui se résumait déjà pour lui dans la tropologie de la sainte Passion, se raccourcit encore et devient par exclusion la doctrine de la grâce et de la justification telle que la comprend le docteur de Wittenberg. « L'Évangile n'est pas ce que Matthieu, Marc, Luc, Jean ont écrit... L'Évangile est la parole, le verbe du Fils de Dieu incarné, mort et glorifié. Quiconque l'annonce par écrit ou de bouche, qu'il soit Matthieu, qu'il soit Thomas, quels que soient les mots ou les langues qu'il y emploie, celui-là annonce l'Évangile de Dieu lui-même[2]. » C'était bien là le na-

1. « Est etiam notandum, quod spiritualis intelligentia a multis accipitur nescio quomodo, scilicet pro allegorica, tropologica, anagogica. Verum quidem hoc est. Sed adverte rectius. Spiritualis lex seu intelligentia est ea quae significat spiritum seu gratiam. Hic habet quod lex jubet. Exempli gratia : Non irasci, est spiritualis lex ; hujus littera : Non occides. Sine autem ira esse non potes, nisi sis mitis etiam in adversis. At hanc mititatem nulla litera habet, sed sola gratia donat. Ideo vocatur lex spiritualis, quia spiritum praecipit, littera autem requirit. Haec etiam est tropologia, si non ad opera externa respicias, quae semper sunt littera, sed ad cor et spiritum. Etiam allegoria, si ecclesiam ut est in Spiritu, id est, voluntaria in lege Dei suspexeris. » A. W., I. Sermon du 7 décembre 1516.

2. « Ex quo textu illud solatii habemus, quod licet recentiores doctores eadem dicant de primis motibus, de fomite extinguendo, de delectatione et consensu, tamen quia sine scripturis testibus loquuntur, parva authoritate loquuntur. Nunc vero cum doctores antiqui cum apostolis sentientes eadem apertim dicunt, quietioris solatii nos munere

turel aboutissement de la théorie qui rapportait chaque énoncé scripturaire au Christ et qui résumait la valeur religieuse de sa personne divine dans la justification du pécheur. De là même façon et par des intermédiaires parallèles, la doctrine du Verbe de Dieu venait confluer dans la théorie du péché et de la grâce : « Avant que le Verbe de la foi, le Verbe de l'Esprit eût été révélé, tout était en figure et en ombre, à cause de la dureté des Juifs. C'était le Verbe incomplet et imparfait. Pour cette raison, il était facilement intelligible à tous, car il parlait de choses sensibles et par le moyen de figures. Mais, une fois disparues les choses et les figures, Dieu commença de proférer son Verbe spirituel et caché. Et c'est là le Verbe de la foi. De toute nécessité, il fut dès lors séparé et diminué de toutes les choses sensibles et des figures qui n'étaient que des signes. Et par là même il fut ainsi séparé de tous ceux qui tenaient à lui par les sens et les ombres[1]. »

fovemur et scrupulis conscientie facilius medemur, preter hoc, quod scolastici, dum subtilius vel facilius de ea re loqui presumpserint scrupularius et obscurius locuti sunt, in humanam formam locutionem divinam transferentes. Quocirca futilis est et noxia eorum phantasia, dum ex Aristotele virtutes et vitia velut albedinem in pariete, scripturam in assere et formam in subjecto occidentissimis verbis et metaphoricis docuerunt in anima heraere. Sic enim spiritus et carnis differentia penitus cessavit intelligi. » Ficker, p. 182.

1. « Verbum enim consummans et abbrevians in justitia [Rom., ix, 28]. Hoc consummans et abbrevians refertur ad spiritum et ad literam, hoc est, quia caro et sapientia carnis nullo modo est capax justitie et sapientie Dei, idcirco necesse est ipsum verbum justitie et sapientie, quod est verbum fidei, contrahi et abbreviari, ut prorsus ad carnem et sapientiam ejus ac justitiam non extendatur nec eam capiat, nec capiatur ab eadem. Ideo necesse est carnales in illo offendi et extra illum fieri et abbreviari ab eodem.

« Nam antequam hoc verbum fidei, verbum spiritus revelaretur, erant omnia in figura et umbra propter Judeorum tarditatem, erat verbum inconsummatum et imperfectum et ideo omnibus facile intelligibile, quia de sensibilibus loquebatur in figuris. At ubi exclusis sensibilibus et figuris cepit Deus loqui verbum spiritus et absconditum quod est

Où tend toute cette métaphysique? La suite l'indique avec toute l'évidence désirable : « Pour ceux qui se retranchent eux-mêmes (des choses sensibles) et se parachèvent, ce Verbe parfait et séparé devient la source de leur justice : pour les autres, la source de l'injustice et du péché, en raison de leur incrédulité. Car il est le Verbe parfait et réduit en lui-même dans la justice. C'est-à-dire que tous ceux-là sont justes qui ont confiance en ce Verbe. » Ce Verbe, ne l'oublions pas, est tout à la fois la parole divine consignée dans les Livres saints et la personne du Sauveur surtout en ce qu'elle a de plus caractéristique et de vraiment essentiel, en son rôle de justificateur. Les effets de l'une et de l'autre sont parallèles, ou plutôt ils se confondent. Chez les élus elles produisent la grâce, la justice; chez les autres elles effectuent ce retranchement qui rejette les âmes dans le cercle de fer des choses sensibles, des figures, des ombres, en un mot, de la *lettre qui tue*[1]. Ainsi Luther

verbum fidei et sic consummatum ac perfectum verbum proferre, tunc simul necessario est etiam abbreviatum ab omnibus significatis, sensibilibus et figuralibus. Ac per hoc et omnes illi abbreviati sunt, vel potius ipsum ab omnibus abbreviatum est, qui illis sensibilibus ac figuralibus adheserunt. » FICKER, p. 232.

1. « Evangelium non est solum, quod Mattheus, Marcus, Lucas, Johannes scripserunt. Quod satis ex loco patet. Quia expresse dicit, quod Evangelium sit verbum de Filio Dei incarnato et passo et glorificato. Hoc ergo quicunque sive Mattheus, sive Thomas scribat aut doceat, quibuscunque etiam verbis aut linguis, ipsum est Evangelium Dei. Non enim refert quot libris aut quot auctoribus doceatur, cum idem sit quod omnes docent. Unde et illud quod Apostolus dicit de quodam, cujus laus est in evangelio per omnes ecclesias, non est necesse, quod de Evangelio Luce intelligatur, sed quod laus ejus fuerit in docendo Evangelio, i.e., Verbo Dei. Sicut et Apollo et aliorum laus similis fuit, hoc est quod bene et copiose Christum noverunt predicare. Nec illud necesse est de evangelio Luce intelligere, quod ait : (secundum evangelium meum) quasi Lucas scripserit quae Paulus predicaverit, aut quod ille scripserit, hic predicaverit. Sed (meum) dicit, quia ipse hoc predicavit quod erat verbum Dei (de filio suo) ut hic dicit. » FICKER, p. 11.

interprétait-il le « verbum consummans et abbrevians in justitia ». Le lien était bien ténu encore qui rattachait cette mystique du Verbe à la doctrine du péché et de la grâce. Mais sur cette esquisse légère les derniers mois de 1516 allaient apporter des tons définitifs et des couleurs plus tranchées.

En effet cette fin d'année semble avoir été prise, dans l'esprit de Luther, par la préoccupation d'accorder d'une façon plus étroite ces deux pôles de son système : la doctrine de la justification et la doctrine de la parole de Dieu [1]. Tous ses sermons de ce temps reviennent directement ou indirectement aux deux questions qui l'obsèdent. La distinction du Verbe interne et du Verbe externe, la nécessité de rapporter toute l'Écriture à la croix du Christ pour en tirer quelque profit spirituel, là s'arrêtaient ses conceptions. « Celui qui veut lire la Bible, écrivait-il en novembre 1515, doit faire attention de ne pas se tromper. Car l'Écriture se laisse solliciter et interpréter. Mais que personne ne la sollicite suivant son esprit propre. Qu'il la rapporte au contraire à sa source, qui est la croix du Christ. Alors il tombera juste et ne se trompera point. *Unum predica, sapientiam crucis*. Cela veut dire que l'homme ici n'est rien et ne peut rien. Il doit donc se renoncer lui-même et espérer dans le Christ seul. De même ceux qui veulent lire la Bible, ne doivent pas écouter la chair et le sang, ni l'époux et l'épouse, comme dans le Cantique, où l'homme et la femme sont décrits et visés. Mais il leur faut écouter le Saint-Esprit, qui conduit l'homme de la chair à l'esprit. »

1. Voyez le fragment allemand d'un sermon prononcé par Luther le jour de Saint-Martin, 11 novembre 1515. W. A., I, p. 52 sq.

Voici quel développement, un an après, Luther donne à cette même pensée : « Beaucoup donnent le nom d'Évangile aux préceptes de vie que fournit la Loi nouvelle. Mais il leur est impossible de comprendre l'apôtre Paul, qui, lui, par ce mot, comme le Christ lui-même, veut signifier littéralement la bonne nouvelle. Or l'Évangile a un double office. Le premier est d'interpréter la Loi ancienne. Ainsi le Seigneur, dans saint Matthieu, v, interprète le précepte : Tu ne jureras point, tu ne tueras point, tu ne commettras point d'adultère. Il nous fait passer du sens littéral au sens spirituel. Car : Tu ne tueras point, c'est la lettre, puisqu'il s'agit uniquement de l'acte extérieur. Cette façon d'entendre donne la mort à l'âme. L'intelligence spirituelle, au contraire, entend le précepte en ce sens : Tu ne tueras point de cœur ou d'esprit, c'est-à-dire : tu n'auras ni colère ni haine. Car celui qui hait son père est homicide. Et le Seigneur a dit : Celui qui s'irrite contre son frère sera condamné au jugement. Or cette intelligence spirituelle de la loi donne la mort à l'âme encore bien plus que la première. Car elle rend la loi impossible à remplir, et par là oblige l'homme à désespérer de ses propres forces et à s'humilier. Personne en effet n'est sans colère, personne sans concupiscence. De naissance, nous sommes ainsi faits. Alors que devenir? Où ira l'homme pressé par cette impossible loi?

« C'est ici qu'intervient le second office de l'Évangile, sa fonction propre et vraie. Il apporte à la conscience désespérée le secours et le remède nécessaires. Il se résume en ces paroles : Venez à moi, vous tous qui peinez et qui êtes chargés et je vous réconforterai. — Aie confiance, mon fils, tes péchés

te sont remis. Voilà l'Évangile, la bonne nouvelle douce à l'âme. L'interprétation spirituelle de la Loi la jetait à terre et la condamnait à périr. Et voici qu'elle apprend que la Loi est accomplie par le Christ, qu'il ne lui est plus nécessaire de la remplir, qu'il lui suffit de s'unir et de se conformer par la foi à celui qui l'a remplie. Car le Christ est notre justice, notre sanctification, notre rédemption [1]. »

Loi et péché, — évangile et justification : intelligence de la Loi, instrument de péché, — appropriation de l'Évangile, organe de la justification, ainsi se résout, dans une synthèse parfaite, l'antinomie qui se posait d'abord à l'esprit de Luther. Il tient les termes essentiels de sa pensée en des relations antithétiques et coordonnées qui lui permettent l'extension indéfinie de leurs applications, leur rayonnement dans la masse confuse des principes théologiques et des réalisations pratiques. Cette croix du Christ, à laquelle il donnait

1. « Multi enim vocant evangelium praecepta vivendi in nova lege. Quibus fit impossibile ut apostolum Paulum intelligant, qui sicut et Christus proprie accipit evangelium. Igitur Evangelium duplex habet officium. Primum est interpretari legem veterem, ut Dominus Matth. 5, illud praeceptum : Non perjurabis, non occides, non moechaberis, interpretatur, et sic de litterali in spiritualem intelligentiam transferre. Nam haec est littera : non occides, scilicet de opere tantum externo intelligendo, quia haec intelligentia occidit. Sed spiritualis intelligentia est illa : non occides corde, seu spiritu, id est, non irasceris, non odies, quia, qui odit fratrem suum homicida est. Et dominus : qui irascitur fratri suo, reus erit judicio. Quam poenam lex operi minatur, dicens : Qui autem occiderit, reus erit judicio. Haec autem intelligentia legis spiritualiter multo magis occidit, quia facit legem impossibilem impletu, ac per hoc hominem de suis viribus desperatum et humiliatum, quia nullus est sine ira, nullus sine concupiscentia. Tales sumus ex nativitate. Quid autem faciat? Quo vadet homo tam impossibili lege pressus?

« Hic, hic jam venit officium evangelii secundum, et proprium et verum, quod nuntiat desperatae conscientiae auxilium et remedium. Cujus officii sunt haec verba : venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos. Et iterum : Confide, mi fili, remittuntur tibi peccata tua. » W. A., I. Sermon du 7 décembre 1516.

jusque-là seulement une valeur mystique, un coefficient de piété, devient le centre même de sa doctrine. Elle est la clef de tous les problèmes théoriques, de toutes les constatations et expériences, de toutes les haines et de tous les amours qui ont agité son âme ardente et débordante de passion dogmatique. Certes, il avait trouvé bien des indications en ce sens dans les œuvres de saint Augustin qu'il avait antérieurement connues. Mais le *De Spiritu et littera* est venu à point, en cette année 1516, pour lui suggérer cette synthèse et fournir une autorité incontestée, quoique bien étroite, à la façon dont le jeune maître conçoit désormais ce que « Dieu, le Christ, l'homme et toutes choses sont ».

La tendance organisatrice qui accommode ainsi ces nouvelles données encore diffuses et les lie en un faisceau solide, ronge déjà d'un autre côté certains principes formels, devenus à l'usage trop superficiels ou trop bien cimentés aux anciennes doctrines. C'est ce qui arrive alors pour la théorie du quadruple sens de l'Écriture. « Il faut remarquer, dit Luther dans ce même sermon du 7 décembre 1516, que beaucoup comprennent sous le nom d'intelligence spirituelle — par quel moyen, je ne sais — l'allégorie, la tropologie et l'anagogie. Cela est vrai, mais à condition de le bien entendre. La Loi ou l'intelligence spirituelle est celle qui signifie l'Esprit ou la grâce, de telle sorte que celui qui a l'esprit et la grâce, possède ce qu'ordonne la Loi. Par exemple, ne pas s'irriter, c'est la Loi spirituelle. La lettre de cette Loi est : Tu ne tueras point. Mais on ne peut être sans haine à moins d'être doux même dans l'adversité. Or, aucune puissance littérale ne possède cette douceur (At hanc militatem nulla litera habet). Seule la grâce la donne. C'est

pourquoi la Loi est appelée spirituelle parce qu'elle ordonne de viser à l'Esprit de ce que la Lettre requiert. Et par là elle est la tropologie, si l'on ne considère pas les œuvres externes, qui sont toujours la lettre, mais le cœur et l'esprit. De même elle est l'allégorie, si l'on considere en elle l'Église telle qu'elle est en esprit, c'est-à-dire en la Loi de Dieu par sa volonté[1]. » Comme on voit, l'étoile du quadruple sens de l'Écriture pâlit. La théorie se volatilise au contact de l'idée dominatrice de la Lettre et de l'Esprit. Ce n'est plus une simple accommodation, comme dans le commentaire sur les Psaumes, c'est une disparition progressive. La tropologie, l'allégorie, l'anagogie, ces formules qui essayaient de régler et de contenir en de justes limites l'interprétation religieuse et doctrinale de la Bible s'évanouissent dans l'intelligence spirituelle. Et celle-ci n'est que le second moment, purement indicatif encore et nullement actif, du contact de la Parole et du Verbe de Dieu avec les âmes. L'Évangile seul donne la réalité et fournit l'élément actif de ce que révélait la « spiritualis intelligentia[2] ».

1. « Haec autem sunt mysteria quia spiritualis intelligentia legis, quae est evangelium, erudit homines ad perfectissimam cognitionem peccati et sui ipsius, ita ut monstret gratiam omnino necessariam et qui hanc intelligentiam habuerit proximus est gratiae, quia humilibus Deus dat suam gratiam. Lex autem litterae sicut inflat et superbos facit, ita spiritualiter intellecta humiliat, ac sic ad gratiam praeparat et dirigit ad Christum. Exempli gratia : Non moechaberis, ad literam inflat eos, qui opus hujusmodi non faciunt, tanquam sint mundi, quia non moechantur. Sed hanc inflatam fiduciam sternit illa intelligentia : Non moechaberis neque corde nec ullis viribus tuis. » Sermon du 14 décembre 1516, *De spirituali legis sensu*, W. A., I, p. 107 ssq.

2. « Evangelium nihil aliud est quam revelatio et interpretatio veteris legis, quia non moechari, non irasci, non furari re vera et recta intelligentia nihil est aliud quam non concupiscere, nulli adhaerere creaturae, se ipsum atque animam suam odisse. » Sermon du 27 janvier 1517, W. A., p. 126.

Or, sans se lasser, Luther propose à ses auditeurs de l'église des Augustins cette conception du péché et de la justification, de la Loi et de l'Évangile, de la lettre et de l'esprit. Le péché est l'état radical et foncier de notre nature, où l'a plongée la Loi dont la lettre tue. La justification est l'œuvre du Christ en nous, dont l'Évangile est la formule active et l'Esprit l'ouvrier direct et immédiat. Et le réformateur entend bien qu'il ne s'agit pas ici d'un enseignement d'école, d'une systématisation bonne pour ceux qui veulent raisonner leur foi et la réduire en propositions savantes. En réalité l'idée d'une science sacrée disparaît dans sa pensée. « La vraie foi ne se cherche pas et ne s'acquiert pas grâce à la spéculation, mais par la pratique vécue. Car Dieu a bien des façons d'empêcher les desseins de l'homme et de rompre son sens propre jusqu'à ce qu'il en vienne à désespérer de lui-même et de son entendement. Il apprend d'expérience qu'il ne peut pas se diriger lui-même, et alors volontairement il livre les rênes de sa conduite au Verbe seul auquel il confie sa direction. N'a-t-il pas appris que par ses propres forces et ses idées propres il ne pouvait réaliser ses desseins[1] ? » Le Verbe, la Parole de Dieu se substituent donc à notre volonté, à nos pen-

1. « Sicut opus Dei est duplex, scilicet proprium et alienum, ita et evangelii officium est duplex. Proprium officium evangelii est nunciare proprium opus Dei, i. e., gratiam qua pacem et justitiam et veritatem omnibus gratis dat pater misericordiarum, mitigans omnem iram suam. Inde enim evangelium dicitur bonum jucundum, suave, amicum, quod qui audiat non possit non gaudere...,. Alienum autem evangelii opus est parare domino plebem perfectam, hoc est peccata manifestare et reos arguere eos, qui justi erant sibi, dum dicit, omnes esse peccatores et gratia Dei vacuos. Hoc autem pessimum nuntium videtur esse, unde potius Cacangelium, i. e. malum et triste nuntium dici possit. » Sermon pour le jour de saint Thomas, 21 décembre 1516, W. A., I, p. 111 ssq.

sées et c'est uniquement par cette substitution que nous sommes amenés à la vraie foi. L'Écriture devient ainsi la puissance qui engendre et qui maintient la foi, bien plutôt que la source de la doctrine. Cette dernière face de son rôle multiple disparaît à peu près complètement devant la tendance pratique et la valeur d'action que Luther veut surtout mettre en relief.

Mais cette foi au Christ qui a souffert et qui est mort pour nous, cette vie de l'évangile en nous-mêmes, cette présence du Verbe dans la Parole, et, grâce à la médiation de l'Esprit, cette conformation de notre âme à la sainte Passion du Sauveur, toutes ces formules diverses, mais équivalentes, de la justification, ne laissent pas grande place, semble-t-il, à l'institution ecclésiastique avec tout le luxe de ses développements hiérarchiques ou sacramentels. L'essentiel du christianisme, le fond de la religion, paraissent ici être complètement détachés de l'organisme matériel de l'Église. Dans le domaine tout spirituel où se meut l'activité impondérable de ces principes, Verbe, Évangile, Esprit, on ne voit guère surgir les points de raccordement qui rejoignent les données, anguleuses peut-être, mais solides, de la réalité religieuse telle qu'elle se trouve exister dans la société chrétienne. Le drame de la Rédemption a l'air de se passer dans un monde mystique, loin de cette « chair » et de ce « sang » dont il est bien difficile cependant de s'abstraire, et sans lesquels la vie de l'esprit elle-même risque de sombrer dans le jeu chimérique de notions sans valeur.

Le problème s'est posé, à ce moment précis, pour Luther. Et voici comment il y a répondu : « Les héré-

tiques confessent le Christ et se font gloire de croire en lui, suivant ce que les Évangiles nous apprennent de sa naissance, de ses souffrances, de sa mort. Mais ils ne croient pas aux choses qui viennent de lui. Quelles sont-elles? L'Église ou toute parole qui procède de la bouche d'un prélat ou d'un saint personnage sont le Verbe même de Dieu qui a dit : Celui qui vous écoute, m'écoute. Ceux donc qui se soustraient à l'autorité des prélats, qui ne veulent écouter leur parole, qui suivent leur sens propre, comment, je vous le demande, croiraient-ils au Christ? Peuvent-ils croire en lui quand il naît et quand il souffre et ne pas y croire quand il enseigne? Le Christ, de cette façon, n'est-il point divisé, puisqu'ils croient en lui d'un côté, et que de l'autre ils le nient? Or, il est impossible d'affirmer et de nier tout ensemble et par conséquent ils rejettent le Christ... C'est à ce sujet que le Seigneur a dit, Matth., IV : L'homme ne vit pas de pain seulement, mais de toute parole qui vient de la bouche de Dieu. Quelle est la bouche de Dieu? Celle du prêtre et du prélat. Et pourquoi dit-il : Toute parole? Parce que si l'on refuse de croire une seule parole, alors on ne vit plus dans le Verbe de Dieu; car le Christ est tout entier en toute et chacune de ces paroles. Si on le nie en une seule, on le nie en toutes les autres. » L'apparente rigueur logique du raisonnement cachait mal le caractère artificiel de cette construction. Comment, d'abord, dans le système lui-même, pouvait-elle s'accorder avec la théorie de la Lettre et de l'Esprit? N'était-ce pas rétablir tous les intermédiaires qui donnaient à la parole de Dieu son empreinte de Loi? La distinction faite entre le Christ et les choses qui lui appartenaient (ea quae sunt ip-

sius) supprimait d'un autre côté l'intérêt du principe premier de toute la théorie : la prédominance exclusive, dans la vie et la doctrine chrétienne, du thème du Christ crucifié. On le voit, l'idée de l'Église cadrait mal d'avance avec « l'augustinisme » et les tendances profondes de la nouvelle théologie de Wittenberg. Il était difficile de maintenir l'identité du Verbe de Dieu ainsi compris avec les manifestations de la hiérarchie. Luther ne devait pas attendre longtemps avant de s'en apercevoir.

II

Cet avent de 1516 fut, pour la nouvelle théologie, le premier moment de la propagande. Tandis que Luther prêchait à Wittenberg sur la Loi et l'Évangile, la Lettre et l'Esprit, son supérieur hiérarchique, Jean de Staupitz, développait des idées très voisines, sinon complètement identiques, devant le nombreux auditoire de l'église des Augustins à Nuremberg. Et le succès était si complet, que, sur la demande des fidèles, il se décidait à publier un résumé de ses prédications. Cette œuvre vit le jour en janvier 1517, sous le titre significatif de *Libellus de executione eterne predestinationis* [1]. Pour Staupitz non plus l' « augustinisme » n'était pas alors chose absolument nouvelle. Comme chez Luther, il se mariait en son esprit aux données essentielles de la mystique médiévale. Dès

1. *Libellus de executione eterne predestinationis Fratris Joannis de Staupitz*, 1517. Sur les origines et l'occasion du livre, voyez Th. Kolde, *Die Deutsche Augustinerkongregation*, 1879, p. 273 ssq. Knaake, *Opera Staupitii*, I, p. 137 ssq.

1515, le vicaire général des Augustins de Saxe avait publié et dédié à la comtesse Agnès de Mansfeld un petit opuscule allemand sur « l'Imitation de la mort volontaire du Christ [1] ». Sous la terminologie mystique se retrouvent les directions fondamentales de la nouvelle doctrine. Elles ne sont pas accusées encore, et se dérobent grâce au voile des effusions pieuses. Mais le point de départ même du courant de Wittenberg y est affirmé avec une vigueur que Luther, en ses pages les plus fortes, ne dépassera pas. Cette nouveauté fut la grande raison de son succès à Nuremberg, comme l'indique expressément la préface du *Libellus*.

Le problème qui sollicite dès l'abord les réflexions de Staupitz est celui de la vie et de la mort de l'âme. Directeur des consciences, il a l'habitude de considérer sous cet angle la théologie tout entière. Aussi, met-il en face l'un de l'autre, sans intermédiaires, le Christ et le chrétien. Toute la vie de la foi se concentre en ces deux termes. Le Christ et l'âme sont-ils unis ? Celle-ci possède la vie. Sont-ils séparés ? La mort la possède. Or, aucune mort n'est éternelle, quand la mort de l'âme est une fois morte. Et comme aucune mort n'arrive qu'aussitôt n'apparaisse une vie nouvelle, quand la mauvaise mort meurt, il faut que la vie bonne renaisse. Mais quelle est sa source et son principe ? Dieu seul, par sa justice. Car il est en puissance la justice de tous les hommes. L'union suréminente de Dieu avec l'âme et même avec le corps du fidèle doit donc être telle qu'elle ne puisse être desserrée. L'exemplaire parfait et efficace

1. *Von der nachfolgung des willigen Sterbens Christi*, *apud* KNAAKE, *opera Staupitii*, I, 53 ssq.

de cette union est le Christ, en qui Dieu, l'âme et le corps sont joints si intimement qu'ils ne forment plus qu'une seule personne, pleine de grâce et de vérité. De lui naissent les élus. Il est la vie des saints. En sa pauvreté disparaît tout besoin. En sa souffrance toute douleur s'abîme. En sa mort même meurt la mort. N'est-ce pas ici sous d'autres formules, la tropologie de la sainte Passion? Et pour qu'on ne s'y trompe point, Staupitz ajoute : « Ce n'est pas en tous ceux qui confessent et invoquent le Christ, que la mort, incorporée en Adam, est morte à toujours. Ceux-là seulement vivent dans le Christ, qui sont morts à eux-mêmes, qui renoncent à leur propre justice, qui espèrent dans le Christ, qui ont confiance en la grâce seule et non dans les œuvres, qui cherchent Dieu en toutes choses et eux-mêmes en aucune. »

Le *Libellus* reprend ces mêmes idées sous une forme encore plus nette et plus saisissante par sa brièveté. Dès le titre on reconnaît les préoccupations ordinaires du père spirituel de Luther. La prédominance exclusive du motif de la grâce se fait jour dans des épigraphes et dans la gravure qui les explique aux yeux du lecteur. *Cujus vult miseretur, quem vult indurat. Jhesus, tuus sum ego, salvum me fac.* La naïve image commente ces textes en montrant le Père éternel, assisté du Fils et de l'Esprit, qui reçoit en son sein les âmes qu'il appelle. De l'autre côté, le dragon infernal engouffre les damnés qu'un geste du Fils repousse loin de la béatitude. La doctrine du petit livre répond parfaitement à cette enseigne. « Dieu a créé toutes choses pour lui-même, soit dans leur être, par la création, soit dans leur mieux être par la rédemption. Et comme il crée toutes choses pour lui-même, il

répare aussi les êtres tombés de sorte qu'ils soient bons et justes, en vue de lui-même uniquement. Ainsi l'atteste l'Écriture. C'est moi, dit le Seigneur, qui détruis tes iniquités; c'est moi qui, à cause de moi-même, laisse tomber tes péchés dans l'oubli [1]. » Aussi faut-il que l'âme se dépouille d'elle-même, qu'elle cesse d'être ce qu'elle a été, qu'elle commence d'être ce qu'elle n'était pas. C'est un renouvellement total d'elle-même que la grâce accomplit, et non point seulement un accroissement externe, un enrichissement tout extérieur. Aussi doit-elle sortir de soi pour que Dieu prenne toute la place. Et de quelle façon se réalise cet exode spirituel [2]? Par la foi du Christ. « La foi du Christ est tellement nécessaire que sans elle il est impossible de plaire à Dieu. Nous ne pouvons l'atteindre de nous-mêmes; car ce n'est pas la chair et le sang qui nous le révèlent. Elle est un don de Dieu. Elle ne s'acquiert point par les œuvres, pour que personne ne se glorifie d'avoir été inscrit au nombre des saints, grâce à ses propres mérites et pour que la nature n'enlève point ce qui appartient en dû à la grâce seule [3]. » Idées fréquentes chez les mystiques

1. « Verum non procedunt bona nisi ab optimo nec debent nisi optimi gratia fieri. Hinc propter semetipsum operatus est dominus universa, sive ad esse, quod fit per creationem, aut certe ad bene esse, quod per redemptionem operatur. Quemadmodum enim creat universa, ut sint propter semetipsum, sic et lapsa reparat ut bona sint, ut justa sint propter semetipsum attestante scriptura : Ego sum, inquit dominus, ego sum qui deleo iniquitates tuas, qui peccatorum tuorum non recordabor propter me (Isaias, c. 43). » *Libellus*, § 2.

2. « Sicque fit nobis extra nos factis, desinimus esse quod fuimus et incipimus esse quod non eramus. Eramus certe natura filii ire, gratia filii Dei. Eramus in Adam maledicti, in semine promisso benedicti sumus. » *Libellus*, § 4.

3. « Cumque fides Christi sit ita necessaria, ut sine ea impossibile sit placere Deo, et ex nobis ipsis eam acquirere non valemus, ideo quod caro et sanguis ipsas non revelent, donum nempe Dei est, non ex operibus, ut ne quis glorietur quasi ex suis meritis in sortem sanc-

certainement que celles dont Staupitz se fait ici l'écho. Mais l'insistance qu'il met à les développer, l'importance qu'il leur attribue, la direction vers laquelle il les tourne, montrent clairement qu'elles forment la clef de voûte de sa pensée.

Du reste, elles ne sont pas engagées chez lui dans une théorie de la Parole et du Verbe de Dieu comme chez Luther. Et pourtant, il y a bien ici encore une tendance fortement marquée vers l'Écriture en opposition avec les exposés de la scolastique. Staupitz compose son texte le plus souvent de citations bibliques. Les courts développements dans lesquels il résume sa pensée se terminent toujours par les nombreuses citations de l'Ancien Testament et du Nouveau qui les fondent. Il demeure ainsi fidèle au programme de la nouvelle théologie : la Bible et saint Augustin. S'il n'y a chez lui aucune amorce qui puisse pousser à dégager le principe formel toujours latent, si la pratique dissimule complètement la théorie, c'est encore un résultat de ses fonctions ordinaires et du développement prismatique qu'elles lui imposent. Il reste en ses livres un directeur d'âmes. Il les compose pour l'édification plutôt que pour l'instruction des fidèles. A quoi bon dès lors leur parler du vase qui renferme la divine liqueur, de la coupe où repose le philtre du salut ? Les discussions d'école pouvaient trouver quelque intérêt à le faire. Le ministère des âmes ne saurait y voir qu'un poids mort, une gangue inutile. Et, précisément, ce qui avait rapproché Staupitz du mouvement réformateur, plus tard l'en éloignera. Il va voir bientôt ce principe for-

torum concriptus fuerit et rapiat natura quod gratie duntaxat debetur et proprium est. » *Libellus*, § 15.

mel fournir le point de départ d'une scolastique autrement insupportable que la première.

Saisi, lui aussi, par l'idée de la justification et possédé qu'il était de l'esprit de synthèse, Luther se souciait peu d'analyser les divers motifs et les moments successifs qui se croisaient dans le développement de sa doctrine. Tout au contraire. Plus il allait, et plus les idées de péché et de grâce devenaient le centre d'attraction de toute sa théologie. Une intelligence d'un autre caractère, qu'il avait cependant dès l'abord gagnée à ses convictions dogmatiques, devait indiquer la voie en sens opposé. L'un de ses collègues à l'université, le chanoine André Bodenstein, de Karlstadt, était resté longtemps à Wittenberg, le représentant des méthodes et des enseignements de la scolastique. Il goûtait surtout Duns Scot et Capreolus. Lui-même a raconté comment sa belle confiance aux voix du passé fut ébranlée, et comment, après quelques hésitations, il se mit, sur le conseil de son jeune collègue, à l'école d'Augustin. Celui-ci remplaça bientôt pour lui toutes les vieilles autorités. Le premier fruit de cette conversion fut une série de thèses, publiées, suivant l'usage, sous le nom d'un de ses élèves, Barthélemy Bernhart Feltkyrchen, et destinées à la discussion publique[1]. Les principes « augustiniens » s'y retrouvent tous, mais exposés cette fois en un ordre plus dispersé, sous forme d'aphorismes sans connexions logiques, et par là même plus transparents et plus

1. Elles ont été publiées au complet d'après un manuscrit de Berlin, par Th. Kolde, *Z. f. Kirchengeschichte*, XI, S. 448 ssq. L'éditeur les rapporte au 25 septembre 1516. Jaeger et Barge les datent, avec plus de raison, du 26 avril 1517. Malheureusement nous n'en possédons pas les *Resolutiones* que Karlstadt dut publier en 1518.

distincts. Or, Karlstadt commence précisément par exposer ses idées sur la valeur et l'autorité des Pères et la façon dont il faut en user[1].

Le seul fait de poser cette question des autorités théologiques indique la révolution qui s'était opérée dans son esprit et qui devait bientôt en gagner d'autres de son entourage. Cependant, c'est par un biais qu'il l'aborde. Il s'agit en effet de faire ressortir, par opposition aux scolastiques, la haute valeur des Pères et plus particulièrement de saint Augustin. D'une façon générale, dit Karlstadt, on ne doit pas rejeter leurs dires, sauf, bien entendu, le cas où ils se seraient corrigés et rétractés. Mais il arrive qu'ils ne s'accordent pas toujours entre eux. Beaucoup admettent qu'il est alors permis de choisir à sa volonté entre leurs diverses opinions. C'est une erreur. Il y a un juge qui les départage. L'autorité des témoignages divins, c'est-à-dire des textes de l'Écriture, et celle de la raison, sont les instances définitives qui doivent décider. Même, il est des degrés dans l'évidence de ces témoignages et de ces raisons. Les uns sont plus clairs, les autres plus fortes par comparaison. On doit toujours s'arrêter à ceux-ci et à celles-là. Enfin pour un même auteur qui a émis des opinions successives et différentes, on comprend que les dernières

1. Jaeger a fait un reproche à Karlstadt d'avoir ainsi procédé : « Cette tendance de K. à partir d'explications sur les principes formels des sources de la connaissance est caractéristique. Luther procédait tout autrement : il saisissait immédiatement la doctrine par son principe pratique et religieux. » En bon français : Luther était un dogmaticien, un homme à système ; Karlstadt, un esprit critique plutôt que spéculatif. Cfr. Jaeger, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, S. 7 sq. Cependant Luther ne semble pas avoir vu d'un mauvais œil cet exposé de la nouvelle théologie. Il est infiniment probable en effet que sa lettre du 18 mai 1517 sur les progrès de l'augustinisme plus haut citée, se rapporte à ces thèses de son collègue.

l'emportent sur les premières. Ce n'est là en effet qu'une rétractation non exprimée, mais réelle. La conclusion particulière de ces principes généraux, Karlstadt l'exprime brièvement : la doctrine morale de saint Augustin n'est inférieure à nulle autre. Par cette préface s'ouvre l'exposé de « l'augustinisme » où l'auteur veut en venir[1].

Aussitôt après en effet suit une série de thèses qui résument la doctrine de la grâce, du néant et de l'impuissance de l'homme, de la corruption de sa volonté. Le point de départ de la justification est exclusivement la grâce divine. Notre liberté à elle seule est parfaitement incapable de nous la donner. C'est Dieu qui fait que nous voulons le bien. Pourtant, Karlstadt admet encore — plus tard il la rejettera — une certaine activité méritoire de l'homme. La première grâce justifiante une fois donnée permet de notre part quelque coopération dans les actions subséquentes. Il n'en est pas moins vrai que par sa source, notre salut est l'œuvre exclusive de Dieu. Mais comment s'accomplit cette œuvre? Par quel processus intime? Ici intervient la théorie de la Loi et de la Grâce. L'opposition, chez Karlstadt, de ces deux principes, porte en effet tout son accent non pas sur l'Évangile et le côté scripturaire de la révé-

1. 1. Dicta sanctorum patrum non sunt neganda.
2. Nisi essent correcta vel retractata.
3. Si fuerint diversa, non secundum nudum placitum sunt eligenda. Contra multos.
4. Sed ea quae divinis testimoniis magis vel racione juvantur.
5. Inter suffulta testimoniis praeferuntur quae evidencioribus nituntur authoritatibus.
6. Si varietas inter dicta unius doctoris absque concordia reperitur, posteriori standum est.
7. « Sentencia b. Augustini in moralibus nulli cedit. » Kolde, *loc. cit.*, p. 455.

lation, mais bien plutôt sur l'expression théologique qui s'imposait aux lecteurs de saint Augustin. Il n'est pas question chez lui de la bonne nouvelle, de la forme sous laquelle nous apparaît l'action justifiante de Dieu. La grâce seule retient son attention et c'est elle qui s'oppose à la Loi. Du reste le parallélisme garde, chez le chanoine, le même caractère que chez le moine augustin. La loi est destinée à éveiller en nous le sens du péché. Elle nous fait connaître le mal moral. Mais elle ne le guérit pas. « Les commandements nous révèlent du dehors le blâme et la peine que méritent nos actes. Mais c'est Dieu seul qui, par une secrète inspiration, opère en nous le vouloir. »

Y a-t-il une formule plus précise encore du processus de la justification? Et peut-on le décrire ou l'apercevoir sur un autre plan qui le mette en meilleure lumière? Voici que s'offre à nous la nouvelle opposition, qui rejoint la première, de la Lettre et de l'Esprit. « La Loi sans la grâce est la lettre qui tue; dans la grâce, elle est l'esprit qui vivifie. » Tout précepte, quel qu'il soit, serait-ce le commandement élémentaire de l'amour de Dieu, n'a pas en lui-même la moindre force productive de grâce. Aussi toute loi en tant qu'elle est écrite extérieurement joue-t-elle un rôle de mort et de damnation. Mais vienne l'action divine. Que le doigt de Dieu l'écrive dans notre cœur. Aussitôt s'accomplit l'œuvre de liberté et de grâce dont l'Esprit est l'auteur premier. Enfin cette loi écrite dans le cœur n'est rien autre chose que la charité répandue en nous par le Saint-Esprit. Il faut du reste garder à cette charité son caractère spirituel et intérieur. La confondre avec les œuvres de

charité serait retomber dans le domaine de la loi et de la lettre qui tue. L'Ancien Testament la voilait. L'Évangile du Christ l'a dispensée à tous, non pas par sa lettre, mais par la révélation de la grâce toute spirituelle qu'elle nous donne.

Ces propositions, présentées sous forme de thèses à discuter plutôt que sous les espèces d'affirmations sans réplique, faisaient corps avec un ensemble théologique de ton très scolastique [1]. Mais, en dehors de la doctrine qu'elles proposaient au pour et au contre de la dispute, elles renfermaient une indication très précise de leur tendance secrète. Les plus importantes expriment, dans leur texte même, qu'elles ont la pointe tournée contre les plus grands docteurs du moyen âge, et quelques-unes, contre l'enseignement commun des théologiens. Saint Thomas, Duns Scot, Gabriel Biel, les scolastiques, les « modernes », telles sont les autorités auxquelles s'attaque l'auteur des thèses. Et si l'on veut savoir quelles sont les raisons de cette attaque, il suffit de lire les deux propositions qui terminent ou à peu près la série : « La doctrine d'Aristote, dans les écoles des théologiens, produit un mélange détestable. — Un syllogisme composé d'une proposition métaphysique et d'une proposition de foi, destiné à prouver cette dernière, ne prouve rien pour la plus faible prémisse. » L'auteur avait beau jeu d'insinuer, dans sa dernière thèse, que la discussion des autorités théologiques ne pouvait avoir d'autre résultat que de mettre la vérité en pleine lumière. Les questions qu'il exposait ainsi

1. KOLDE, *loc. cit.*, p. 456. « Foecunda veritatis auctoritas saepius discussa melius cognoscitur, et veram convenienciam parit quam manifestis sermonibus abscondit. »

au feu de la dispute entamaient sans conteste possible ces autorités elles-mêmes et poussaient naturellement les esprits à une revision et à une critique des données traditionnelles.

Le rayonnement de l' « augustinisme » de Wittenberg se produit donc, dès cette heure et dans les directions les plus propres à lui assurer le succès. Staupitz lui donne la consécration de la chaire chrétienne. Il le présente comme une doctrine de vie intérieure. Les traits mystiques qu'il lui garde sont assez émoussés pour ne pas effrayer les âmes moyennes. Ils restent assez vifs cependant et assez accusés pour attirer, par la curiosité et par la profondeur, les esprits en quête d'une formation de la conscience. Au peuple ils s'imposaient parce qu'ils convergeaient dans une théorie des fins dernières toujours propre à émouvoir les imaginations, qu'ils épuraient d'ailleurs et spiritualisaient. Par là l' « augustinisme » dépassait infiniment les limites étroites et étriquées de l'enceinte universitaire où il semblerait qu'il fût né. Il renouvelle, en les poussant à l'extrême, les traits de la prédication des grands convertisseurs du moyen âge. Détachement absolu des choses de ce monde, renaissance de l'âme par le fait de la seule grâce divine, élection des vrais fidèles par le décret éternel de la Providence, ces principes ne pouvaient manquer d'avoir un écho dans le vide créé par l'esprit destructeur du temps, dont la critique érasmienne n'était que la manifestation savante. Et d'autre part, l' « augustinisme » se présentait comme une doctrine de savoir et de développement systématique. Il se présentait même comme la source d'une renaissance pour la science sacrée.

Dès 1517, l'université de Wittenberg institue ses cours de façon à substituer, à l'enseignement des docteurs scolastiques, l'explication de la Bible et des Pères. Luther expose l'Épître aux Hébreux, Lupinus, saint Ambroise, Aestikampian, saint Jérôme. Karlstadt s'est réservé le livre de chevet, le *De Spiritu et littera* de saint Augustin. Nul doute que les idées essentielles qui tombaient de ces diverses chaires ne fussent orientées toutes au même but. La théologie de Wittenberg existe donc. Elle achève, dans le cours de cette année, de se constituer en doctrine d'école. Elle répète ses principes, elle les développe, elle les analyse. Mais elle possède déjà les deux éléments essentiels de son succès. Elle semblait être la protestation doctrinale, et par conséquent désintéressée, contre les abus réels dont souffrait l'Église. Elle se liait d'autre part au mouvement scientifique, dont elle dérivait le courant au profit de la foi de ses fins supérieures.

III

Il est assez difficile de marquer très exactement dans quel sens précis Luther orienta son enseignement, au point de vue de la doctrine, en cette année 1517 que l'on considère d'ordinaire comme l'aurore de la réforme. Les commentaires de ce temps sur l'Épître aux Galates et sur l'Épître aux Hébreux sont encore inédits. Les lettres et les sermons de la même époque montrent l'aversion de plus en plus expresse du professeur pour les *justitiarii*, une estime de plus en plus exclusive pour la grâce seule, qui nous est

donnée dans la foi au Christ et dans l'Évangile. Surtout ils indiquent nettement sa position vis-à-vis d'Érasme et de l'humanisme, dont les principes semblent l'occuper et même l'inquiéter. Somme toute, il reste fidèle au cadre de la doctrine qui est arrêté en son esprit depuis la fin de 1516. Les traits généraux de l'Épître aux Galates ne pouvaient guère avoir d'autre effet que d'affermir sa conviction dans le caractère « évangélique » de cette doctrine. L'idée qui la domine tout entière n'est-elle pas celle de l'opposition entre la foi et la loi, celle de la vanité des œuvres légales et de la seule efficace de la grâce? D'autre part l'étude approfondie et renouvelée du *De Spiritu et littera* aiguillonne encore sa confiance. Il en vient à considérer cet ouvrage comme le manuel de toute la théologie. Mais surtout le sentiment de rupture avec le moyen âge s'accentue. Les épithètes, vis-à-vis des docteurs scolastiques, deviennent plus âpres. Et la tendance à les considérer tous comme infectés de l'erreur essentielle et à les condamner en bloc se manifeste plus violemment.

A cette fin, Luther reprit et développa les principes que Karlstadt avait brièvement énoncés dans ses thèses pour Feltkyrchen. Le 4 septembre 1517, Franz Guenther, de Nordhausen, soutenait une série de propositions, émanant de son maître, suivant la coutume, dont la partie essentielle formait un réquisitoire impitoyable contre la scolastique. Karlstadt avait simplement déclaré que le mélange de la métaphysique avec la théologie, d'Aristote et de l'Évangile, était insupportable. A peine ajoutait-il qu'il était illogique de combiner la donnée de raison et la donnée de foi, pour tirer, de ces deux prémisses

disparates, une conclusion rationnelle. Suivant ses habitudes d'esprit, le moine augustin élargit considérablement le débat et indiqua sur l'heure qu'il s'agissait d'une opposition absolue entre deux théologies. Il reprit son point de départ ordinaire. La morale d'Aristote est la pire ennemie de la grâce, et c'est une erreur de soutenir que la doctrine du bonheur peut s'accorder avec sa vérité catholique. Ici se reconnaissent, au premier abord, les idées qui, depuis 1510, travaillaient l'esprit de Luther. C'est sous l'angle de la morale qu'il a considéré dès le premier instant l'œuvre du philosophe. C'est de ce côté que le fossé a commencé à se creuser, pour lui, entre les conceptions qu'il appelle aristotéliciennes, et celles qu'il considère comme augustiniennes. Aussi fait-il de cette opposition le début de son réquisitoire.

Mais, à cette heure, elle n'est plus la seule raison qui condamne à ses yeux le mélange de la philosophie et de la théologie. C'est trop peu de dire que sur un point spécial, tout essentiel qu'il soit, Aristote heurte le christianisme. La grande erreur est de soutenir que son enseignement est nécessaire au théologien. On doit bien plutôt affirmer que pour être bon théologien, il faut se passer d'Aristote. Mais alors, la logique n'a plus rien à faire avec la science sacrée puisque, sous le nom du Stagirite, l'on doit entendre cette façon de raisonner qui enchaîne les notions dans leur ordre dialectique. La foi dépasse infiniment les bornes qu'impose à la pensée le raisonnement aristotélicien. Et vouloir établir qu'il y a une logique de la foi, dont la forme est due au philosophe et le contenu fourni par la révélation, c'est vouloir cimenter deux éléments complètement hétérogènes,

et déposer en un vase minuscule l'immensité spirituelle de la doctrine chrétienne. Le plaisir que Luther mettait autrefois à noter les textes patristiques qui établissent l'incommensurabilité de la révélation divine à la pensée humaine réapparaît ici. Comment enfermer le Verbe de Dieu dans une parole humaine? Quelle audace visible, celle qui prétend resserrer en un syllogisme le donné évangélique! C'est encore un nouvel aspect de cette erreur fondamentale qui confond la Lettre et l'Esprit, qui tente d'assujettir la grâce, manifestation de la volonté divine, aux démarches pesantes et fausses du discours humain. La théologie, entendue comme le font les disciples d'Aristote, devient ainsi un nouvel emprisonnement de la vérité dans une forme d'erreur et de mensonge[1].

Mais Luther voit le danger de sa thèse. A rejeter ainsi tout l'appareil logique, à le proclamer hétérogène aux vérités de foi, ne risque-t-on pas de laisser celles-ci sans garanties et sans support? Est-ce chose concevable qu'une donnée théologique nue, dépouillée de tout aspect dialectique, étrangère à tout discours? Si

1. « 41. Tota fere Aristotelis ethica pessima est gratiae inimica. Contra scholast. — 42. Error est Aristotelis sententiam de foelicitate non repugnare doctrinae catholicae. Contra morales. — 43. Error est dicere : sine Aristotele non fit theologus. Contra dictum commune. — 44. Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele. — 45. Theologus non logicus est monstrosus haereticus, est monstrosa et haeretica oratio. Contra dict. com. — 46. Frustra fingitur logica fidei, suppositio mediata extra terminum et numerum. Contra recent. dialec. — 47. Nulla forma syllogistica tenet in terminis divinis. Contra card. — 48. Non tamen ideo sequitur veritatem articuli Trinitatis repugnare formis syllogisticis. Contra eosdem. card. Cam. — 49. Si forma syllogistica tenet in divinis, articulus Trinitatis erit scitus et non creditus. — 50. Breviter totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem. Contra schol. — 51. Dubium est vehemens an sententia Aristotelis sit apud Latinos. — 52. Bonum erat Ecclesiae si theologis natus non fuisset Porphirius cum suis universalibus. — 53. Usitatiores diffinitiones Aristotelis videntur petere principium. » W. A., I, p. 226 ssq. Voyez FIEBIG, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XXVI, p. 104 ssq.

une telle conception s'accommode très bien aux tendances de la mystique, si elle enlève à la révélation son écorce terrestre pour laisser, autant qu'il est possible, toute la place à Dieu lui-même, il n'en est pas moins vrai qu'elle paraît essentiellement destructive de toute science sacrée. La révélation intérieure de Dieu au fidèle fait disparaître comme une ombre inutile la lettre du dogme dont l'Esprit, au plus profond de nous-même, réalise le sens et la portée. Dans son commentaire sur l'Épître aux Romains, Luther établissait que le Verbe de Dieu comportait, à peu près sur le même plan, les enseignements des supérieurs, les exemples de nos frères dans la foi, les données du Nouveau Testament, et enfin cette révélation intime qui se produit dans le don même que Dieu nous fait de sa grâce. Mais voici que les trois premiers éléments s'effacent de plus en plus pour laisser libre jeu à cette grâce divine dont la puissance justificatrice devient l'unique source et aussi l'unique forme de la doctrine. Il a voulu synthétiser dans la foi tout l'œuvre de la justification. Elle lui paraît être le point d'intersection idéal des lignes diverses que forment les voies de Dieu dans l'homme. Mais l'unité du système est assez chèrement achetée. Il a fallu lui faire le sacrifice de la logique.

Pourtant Luther essaie de parer à cet inconvénient. « Il ne suit pas de tout cela, dit-il, que la vérité d'un article de foi, — le dogme de la Trinité, par exemple, — répugne aux formes syllogistiques. » On peut donc exprimer les dogmes en langage logique. Les termes qui nous les présentent à l'intelligence peuvent être ceux d'un raisonnement. Mais l'erreur serait de croire qu'il y aurait là un véritable raisonnement. Si cette

dernière hypothèse était fondée, les dogmes ne seraient plus objet de foi, mais objet de science. Là encore se reconnaissait, suivant Luther, le caractère antichrétien de l'aristotélisme. Il substituait la raison à la foi, comme dans le domaine de l'action, il substituait la volonté à la grâce. L'homme mis à la place de Dieu, dans la doctrine comme dans la conduite, tel était le bouleversement qui, depuis de longs siècles, corrompait dans sa source la vraie religion du Christ. Le réformateur ne s'avouait pas ici à lui-même le principe de l'objection. Le nominalisme, qui avait détaché les formes logiques et de leur sujet et de leur objet, qui leur avait conféré une existence à part, n'avait pu insuffler à ces notions une vie suffisamment autonome pour leur permettre de résister aux variations régulières des concepts. La logique étant considérée non plus comme une méthode, mais comme une science indépendante, les formes dialectiques du raisonnement prenaient l'apparence de choses, de réalités. De là cette conception d'un « mélange », d'une « mixture » de la philosophie et de la théologie. Et de là aussi ce sentiment sourd et naturel qui amenait les esprits critiques à vouloir séparer l'une de l'autre, à tenter d'épurer l'une par la suppression de l'autre. Le fantôme d'une application factice des formes de la pensée à une matière qui leur aurait été complètement étrangère, la tyrannie de l'image qui montre en toute idée et en toute science un contenant et un contenu, exacerbée par la culture intensive de la dialectique pour elle-même, aboutissait à ce résultat. Pour sauver l'énonciabilité du dogme en syllogismes, il fallait faire de ces derniers simplement une algèbre, un algorithme spécial aux savants. La théo-

logie n'était plus rien autre chose qu'une traduction des vérités révélées en ce dialecte que parlait non pas telle ou telle nation, mais le petit clan des esprits disposés à ratiociner sur toute chose. Aussi Luther opposait-il à la façon simple et populaire d'exposer la foi chrétienne, à laquelle il donnait certainement la préférence, les prétentions des docteurs qui lui fournissaient un nouveau témoignage de l'incurable orgueil de l'esprit humain.

Les corollaires de ces principes se laissent facilement déduire. Et Luther ne s'en fait pas faute. D'un mot, Aristote tout entier est à la théologie ce que les ténèbres sont à la lumière. Aussi quels avantages l'Église n'eût-elle pas retirés de la disparition, en Occident, de la secte philosophique et de ses enseignements, de Porphyre et de ses universaux. D'autant plus que ces définitions que l'on rapporte au maître, et dont on veut dériver tant de conséquences, reposent toutes sur une pétition de principe. Expliquer la justice par les œuvres justes, n'est-ce pas inclure le défini dans la définition? Et comme tout le système suit de là, il faut avouer que l'erreur initiale descend, de raisonnement en raisonnement, jusqu'aux extrêmes conclusions qu'on en tire. Ainsi donc, tous ceux qui ont goûté à la dialectique sont également infectés du virus de l'erreur. On ne fait pas à l'aristotélisme sa part. Il faut l'expulser complètement de la théologie. Tout cela pourra sembler à beaucoup de purs paradoxes. Plusieurs y trouveront même occasion de suspecter l'auteur et sa foi. Pourtant seules, ces thèses, écrit le réformateur à Lang et à Scheurl, sont conformes à la vraie foi et, seules, la mettent en vraie lumière. Et s'il restait quelque obscurité sur le sens

de ces affirmations, qui, en effet, ne saute point aux yeux, les lettres privées de Luther se chargeaient d'éclairer largement ses correspondants habituels sur la fin qu'il se proposait [1].

D'un autre côté, il entendait bien que ce ne fût pas là un simple exercice d'école. Non content d'organiser la soutenance de Guenther à Wittenberg, il essayait d'attirer les théologiens d'Erfurt dans une discussion publique de ses principes. « Je ne voudrais pas, écrivait-il, qu'on pût croire que je susurre tout cela dans les coins, si toutefois notre université a si peu de relief qu'on puisse la traiter ainsi. » Les anciens maîtres de Luther, Usingen, Trutfetter ne prirent point son offre en considération, et les thèses n'eurent l'honneur d'un débat public qu'en présence de son auditoire habituel. Mais il savait les répandre par d'autres moyens. Lang avait charge de les distribuer à Erfurt même. A Nuremberg, Christophe Scheurl s'en faisait l'ardent propagateur. Il les adressait, avec des lettres louangeuses, au doyen d'Eichstaett, Truchsess, au prieur de Rebdorf, Kilian Leib, et, sur la recommandation de Luther, à Jean Eck, « cet homme d'une science et d'un jugement parfaits ». L'auteur réclamait le jugement de ses lecteurs. Quel plaisir ne devait-ce pas être pour lui d'apprendre que le premier magistrat de Nuremberg, Jérôme Ebner, lisait et admirait ses œuvres! Le succès de sa propagande répondait donc à ses efforts. Voici que

[1]. « Vere enim illis vestris haec paradoxa, imo cacodoxa videri suspicor, quae nobis nonnisi orthodoxa esse possunt. » ENDERS, I, p. 106, 4 septembre 1517. « Mitto insuper positiones nostras, prorsus paradoxas et prout multis videtur, κακιστοδόξας, quas poteris Eccio nostro, eruditissimo et ingeniosissimo viro, exhibere, ut audiam et videam quid vocet illas. » ID., *ibid.*, p. 110, 11 septembre.

Luther trouvait, en dehors du monde des théologiens proprement dits et des étudiants, des hommes qui déclaraient comme lui « ne rien chercher sinon le Christ et le bien public [1] ».

Mais d'autres côtés venaient des objections et des résistances. On trouvait bien audacieux ce jeune professeur qui condamnait d'un mot les vieilles doctrines. Quelle précipitation de jugement et quelle témérité, disait-on, supposent ces arrêts de mort contre Aristote! Une telle attitude, chez les vieux maîtres d'Erfurt en particulier, porte à son comble l'irritation du néophyte. Aussi le philosophe et ses disciples paient cher cette sourde opposition à la nouvelle théologie. « Je regrette que ces gens-là (les professeurs d'Erfurt) n'aient pas, à l'égard d'Aristote, la même perspicacité qu'à mon endroit. S'ils y regardent bien, comment ne voient-ils pas qu'il n'est rien autre chose, en chaque phrase, en chaque virgule, qu'un Momos (le dieu de la critique, né de la Nuit et du Sommeil), bien mieux, le roi des Momos? Et si, malgré son paganisme, en dépit de son audace méchante, on l'aime, on le lit, on le cite, comment suis-je un objet d'aigreur, moi chrétien, en qui se trouve une émanation à peine de pareille témérité? Une goutte de ce défaut me fait condamner, dont un océan tout entier baigne Aristote! » Cette comparaison des attitudes irrite Luther au plus haut point : « Je m'étonne ensuite de ce que ces gens-là ne se traitent pas et ne se condamnent pas réciproquement de la même façon. Que sont tous ces scolastiques à l'égard les uns des autres, sinon de purs critiques, des Aristarques, de mutuels

1. « Una tecum praeter Christum et rem publicam nihil quaerit. » Enders, I, p. 112.

Momos? Il leur est permis de juger les opinions de tout le monde. Pour moi, c'est chose interdite. Si ma doctrine leur déplaît, qu'ils apportent dans leurs jugements à mon sujet la modération qu'ils réclament de ma part. » Du reste, cette fermeté et cette apparente audace n'étaient-elles point le signe infaillible de la vérité? « Pourquoi le Christ et tous les martyrs ont-ils subi la mort? Pourquoi les docteurs ont-ils dû supporter les attaques de l'envie? Parce qu'ils ont paru être les contempteurs de la sagesse antique et renommée et qu'ils ont mis en avant des nouveautés sans l'assentiment de ceux qui goûtaient les doctrines vieillies. [1] » Pouvait-on suivre un plus bel exemple?

Ce n'était pas seulement en lui-même que Luther puisait son audace. A l'heure où il écrivait ces lignes, il pouvait affirmer que la nouvelle théologie régnait sans conteste à Wittenberg. Il n'est plus seul à professer ouvertement les nouveautés. Les « merveilleuses explications » de Karlstadt sur saint Augustin l'enthousiasment lui-même. Or, à quoi tendent ces explications? Ce que le chanoine met en lumière, dans l'œuvre de l'évêque d'Hippone, ce ne sont pas les sources et le caractère de sa polémique. Il relève, dans le *De Spiritu et littera*, quelques propositions essentielles, sur lesquelles il insiste, et dans lesquelles il prétend renfermer toute la doctrine du Père de l'Église. D'abord, l'absolue incapacité du libre arbitre à bien faire. Même pour se préparer à la grâce, la grâce est nécessaire. Personne ne peut y tendre ni la rechercher sans l'aide de Dieu. Mais tout ceci n'est-il pas en contradiction formelle avec l'Écriture? Ne nous

1. ENDERS, I, p. 124.

fait-elle pas un précepte d'aimer Dieu, c'est-à-dire d'accomplir l'acte le plus parfait et le plus méritoire, le seul parfait et le seul méritoire? Si les Saints Livres nous commandent, c'est que notre volonté peut obéir au commandement et agir en conséquence. La Parole de Dieu nous dit : Fais ceci, évite cela. Comment nous dicterait-elle des ordres, comment nous imposerait-elle des lois, s'il ne nous était pas possible de les accomplir?

Ici Karlstadt revient par un nouveau biais à la doctrine favorite de la nouvelle théologie. Il est bien vrai que, dans l'Écriture, Dieu nous donne des ordres et nous impose des lois. Il est vrai encore que nous sommes tenus d'y obéir. Mais est-ce l'accomplissement de la lettre seule de ces lois et de ces ordres qui nous sauve en nous infusant la grâce *ipso facto*? Certes, il ne faut pas mépriser la lettre. « Si quelqu'un voulait enseigner que l'on peut entendre les témoignages de l'Ecriture autrement qu'en leur sens littéral, il faudrait lui appliquer cette belle règle, qu'on ne doit jamais rien enlever à la propriété des mots. Aussi, dans le cas où il voudrait expliquer les paroles divines telles qu'elles sont consignées par écrit, d'une autre façon, il serait nécessaire qu'il exposât, prouvât et démontrât évidemment son opinion. Dans certains cas on peut le faire. Mais il faut tenir pour générale la règle précédente. Car s'il était permis sans distinction de s'écarter du sens des mots, toute la teneur et toute la portée de l'Écriture seraient ruinées. » Il est donc dangereux de confondre la littéralité avec la Lettre dans la Bible. La première s'impose au théologien et au chrétien. Les préceptes divins doivent être accomplis *tanquam sonant*. Cela ne veut pas

dire que tout, dans l'Écriture, puisse être entendu dans sa littéralité. Et Karlstadt invoque le Cantique des cantiques pour montrer que l'intelligence spirituelle est nécessaire. C'est un premier degré par lequel l'Écriture nous oblige à passer de la Lettre à l'Esprit.

Mais là n'est pas encore la véritable solution du problème. La Lettre de la loi s'impose à nous en tant qu'elle conduit à l'Esprit. Le commandement dans lequel elle s'enveloppe a pour fin d'éveiller notre sens, de nous faire entrevoir l'incapacité radicale où nous sommes de bien faire, et la nécessité de recourir à la grâce. Or cette incapacité semble croître encore et atteindre son maximum du fait que nous sommes amenés de la Lettre à l'Esprit. Car le contenu spirituel de la Loi est encore plus impossible à observer que sa donnée littérale. Ce n'est donc pas en la loi comprise soit selon la Lettre, soit selon l'Esprit, qu'il faut mettre notre confiance. Elle n'est qu'un moyen employé par la bonté divine pour nous amener à la grâce de l'Évangile. La loi en elle-même est bonne; mais elle ne confère pas la bonté. Elle est juste ; mais elle n'a pas la vertu de faire passer sa justice dans les âmes. Et c'est là l'enseignement même de l'Écriture. « Que nous apprend la Bible, sinon que la Loi et les Prophètes ne nous font pas faire le bien, et que seul, Dieu, par Jésus-Christ, nous le fait faire? » Il y a donc, entre la Loi et l'Évangile, toute la distance du savoir à l'action. Les âmes de ce temps-là ont goûté dans toute sa plénitude l'amertume de la vieille expérience dont le poète a donné la formule :

Je ne fais pas le bien que j'aime
Et je hais le mal que je fais.

Cette nouvelle expression de la théologie de Wittenberg faisait surtout ressortir le caractère augustinien et par conséquent traditionnel de la doctrine. Mais elle était conçue elle-même en dehors de toute prétention explicative de la Bible. Elle affirmait l'intangibilité du principe du sens littéral. Elle conservait à la Lettre elle-même de la Loi une valeur pédagogique, une portée instructive et directive de premier ordre pour la révélation de l'Esprit. Lorsque Luther sera devenu l'ennemi de Karlstadt, il le blâmera aigrement d'avoir passé la main sur ce côté de la doctrine de saint Augustin. C'est le grand reproche qu'il lui adressera, en 1525, dans le célèbre pamphlet *Contre les Prophètes célestes*. Son adversaire pourra justement le renvoyer au commentaire du *De Spiritu et littera*. Le chrétien n'est donc nullement dispensé par la grâce une fois acquise de l'observation subséquente de la loi. La lettre de celle-ci tue. Son esprit mène à la vie, qui est Dieu dans le Christ. Mais cette vie de la grâce, cette justice de Dieu, ne se présente point en succession chronologique des deux autres éléments de la justification. « Car le juste est dans la loi plutôt que sous la loi. Il ne vit pas de sa vie propre, à laquelle, pour la régler, la loi serait imposée. Mais bien plutôt il est, si l'on peut ainsi parler, la loi vivante. » Il ne faut donc pas concevoir l'ordre divin comme l'édit du préteur, dont la puissance de coercition se manifeste du dehors. La grâce de Dieu nous approprie les commandements de telle sorte que nous ne sommes plus qu'un avec eux. Ils forment l'enveloppe intérieure, la manifestation spirituelle de l'activité divine se déployant en nous par la grâce. Comme la source répand naturellement ses flots autour d'elle, de même, des

entrailles de la grâce divine sourdent les actes d'obéissance et de soumission à la volonté de Dieu manifestée dans la Loi. Donc, par cette forme de la doctrine, Karlstadt entend seulement faire disparaître l'automatisme moral dans lequel le geste tient lieu de la volonté. L'avenir devait lui apprendre assez durement que la position n'était pas tenable, et que l'antagonisme de la grâce et de la loi devait se résoudre dans l'évanouissement complet de cette dernière[1].

Le cycle des développements de la nouvelle doctrine, sur l'axe de la théorie de la justification, décrivait ainsi rapidement sa circonférence autour des divers domaines théoriques ou pratiques. Avec Luther il venait d'englober l'idée d'une réforme nécessaire de la science sacrée. Karlstadt insistait sur le caractère moral des conséquences qu'elle comportait. Il espérait par elle transposer du dehors au dedans le principe de la justification. Or, au même temps, le troisième prédicateur du nouvel « augustinisme », Staupitz, en réveillait les échos dans l'atmosphère favorable de la mystique chrétienne. On l'avait invité à donner l'Avent de 1517 dans l'église des Augustins, à Munich. Il voulut faire de cette prédication le pendant de celle qui lui avait si bien réussi, l'année précédente, à Nuremberg. Il avait alors considéré la nouvelle doctrine du point de vue de la prédestination. Le décret d'élection qui sauve les justes et damne les pécheurs était un « lieu » propice à l'exaltation de l'unique efficacité

1. Cette analyse du commentaire de Karlstadt sur le *De Spiritu et littera* repose tout entière sur le livre de H. Barge, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, Leipzig, 1905. Il n'existe en effet actuellement qu'un seul exemplaire connu de ce commentaire qui se trouve dans une bibliothèque privée d'Angleterre. Heureusement Barge en a publié non seulement une analyse détaillée (I, p. 72 ssq.), mais encore d'abondants extraits (II, p. 533 ssq.).

de la grâce divine. De ce sommet l'on voyait se dérouler les scènes du drame évangélique, dont la répétition éternelle partage les hommes en deux camps et range les uns à droite, les autres à la gauche du Grand Juge. Le vicaire général des Augustins de Saxe sut, cette fois encore, bien choisir son point de vue. Se transportant au foyer même d'où émanait la justification, il prit pour thème de ses sermons l'amour de Dieu. De nouveau il résuma leurs traits essentiels dans un opuscule, publié en allemand, sous le titre *De l'Amour de Dieu*[1]. Il le dédia à Kunigunde, duchesse de Haute et de Basse Bavière. Ici encore sa méthode originale enrichissait la nouvelle doctrine d'aperçus inédits.

L'unique inspirateur de la vie chrétienne est l'amour de Dieu. Il est le foyer mystérieux d'où rayonnent mouvement, lumière et chaleur spirituelles. Pour vivre de la foi, il faut donc, avant toute chose, le posséder. Mais comment l'acquérir? Douloureux problème. Décrivez à un aveugle-né, dans le plus petit détail, avec les plus évidentes explications, la nature et le jeu des couleurs. Exposez-lui patiemment de quelle façon elles se combinent et comment elles impressionnent l'œil. Lui aurez-vous rendu la vue? Paroles inutiles. Toute votre éloquence ne laissera dans l'esprit du malheureux que le souvenir amer d'un impossible désir. Il en va de même pour l'amour de Dieu. Du dehors on ne peut nous l'enseigner. De nous-mêmes nous ne pouvons l'apprendre davantage. Saint Paul ne le disait-il pas déjà? Les païens ont connu Dieu. Mais ils n'ont trouvé dans cette connaissance

1. Ce traité se trouve dans KNAAKE, I, p. 95 ssq.

qu'une nouvelle occasion de péché. Est-ce donc la parole de Dieu qui nous donnera la vertu essentielle? L'ancienne loi nous fait prendre conscience du devoir d'aimer notre Créateur. Elle nous révèle l'obligation de tenir ses commandements. Par elle nous savons ce qu'est le péché et que nous devons le vaincre. Elle délimite ainsi très exactement le cercle des obligations qui nous enserre. Mais à quoi donc aboutit tout cela? A constater que, malgré la défense de Dieu, nous sommes pécheurs, incorrigibles en nos désobéissances et en nos rébellions. Le seul sentiment que la Loi puisse éveiller dans nos âmes est celui de la crainte, non celui de l'amour.

Le Nouveau Testament peut-être va nous révéler et nous donner la dilection qui engendre la vie chrétienne. Dieu s'y montre sous une face aimable et attirante. Nous l'y voyons devenir homme pour nous, souffrir pour nous, mourir sur la croix afin de nous sauver. Cela ne suffit-il pas pour entraîner les cœurs vers lui dans un invincible élan? Attendez. Les Juifs l'ont vu passer au milieu d'eux et comme l'un d'entre eux. Ils ont senti le poids suave de ses bienfaits. Sur le Calvaire, conformément aux prophéties, ils l'ont vu souffrir. Ils ont pu entendre et recueillir ses suprêmes paroles et son dernier soupir. Pourtant ce n'est pas l'amour, c'est la haine, qui, à cette heure, tenaillait leur vouloir et crispait leur visage. Car connaître le Christ, l'avoir dans les yeux et dans les oreilles, ne sert de rien. Ou plutôt cette connaissance ne fait qu'augmenter notre culpabilité. L'immense miséricorde de Dieu, dont la lettre de l'Évangile nous retrace la réalisation, n'amortit en rien le foyer de péché que tout homme né de la femme porte au fond de son cœur.

A l'amour qui s'abaisse et s'humilie pour nous conquérir, nous répondons par le mépris, par l'oubli, par l'indifférence. Voilà pourquoi la lettre du Nouveau Testament est encore plus meurtrière des âmes que celle de l'Ancienne Loi.

Mais où donc est la source de l'amour de Dieu ? En Dieu seul et pas ailleurs. Tout savoir est impuissant. Tout effort intellectuel pour le saisir comme objet et se l'incorporer, s'achoppe à la dualité foncière de toute connaissance et à l'incommunicabilité des deux notions. Ce n'est pas nous qui, de nous-mêmes, par quelque moyen que ce soit, pouvons aller à Dieu. C'est Dieu qui vient en nous. La grâce première, fondamentale, le point de départ de toute justification est cette présence divine au plus intime de nous-mêmes, présence que nous n'avons ni méritée ni acquise par nos efforts, mais qui est l'effusion de l'Esprit vivifiant. Il en est de toute âme pieuse comme de Marie. Elle conçut le Sauveur parallèlement dans son âme et dans son corps. Le Saint-Esprit la couvrit de son ombre et elle devint la mère de Dieu. Dans une moindre mesure, la même grâce s'exerce vis-à-vis de l'âme pieuse. L'histoire se recommence. Seulement pour nous, il s'agit seulement d'une « conception spirituelle » du Christ. « Et bienheureux est l'homme sur qui le Saint-Esprit est descendu, en qui l'amour essentiel, qui est Dieu lui-même, a sa demeure. Il éclôt alors sur lui des fruits spirituels, qu'il le sache ou qu'il l'ignore. Car l'Esprit divin ne fait pas de bruit. » Ainsi donc l'Écriture ne suffit pas à nous apprendre l'amour de Dieu. N'est-ce pas du reste l'enseignement même du Sauveur ? Il avait promis à ses disciples le Paraclet qui devait, Lui parti, leur apprendre toute vérité. Telle est sa fonction.

L'Esprit seul révèle l'amour divin au cœur et fait que la connaissance de foi est une « pure grâce de Dieu ».

C'est sur ce développement mystique que se termine la première phase de la théologie de Wittenberg. Déjà Luther a posé une pierre d'attente dans une direction nouvelle et de tout autre importance pratique. Les thèses sur les indulgences ont été publiées. Cependant, au point de vue doctrinal, les *Conclusions* pour Guenther de Nordhausen, le commentaire sur le *De Spiritu et littera* et le livre *De l'Amour de Dieu* composent un ensemble frappant par l'unité du principe qui l'anime. La querelle des indulgences appartient à une évolution ultérieure. Elle commence le cycle des conséquences pratiques de la nouvelle théologie. Mais dès lors celle-ci a trouvé son expression essentielle. Elle a manifesté sa fécondité et sa plasticité. L'unification du dogme et de la morale dans la théorie de la grâce, le monisme suggestif de la doctrine de la justification, offrent aux esprits une image doctrinale d'une simplicité extrême en comparaison des complications de la vieille école. Cette simplicité n'exclut point la richesse des aperçus. Dans le domaine de la science sacrée, de la tradition, de la mystique, elle se laisse transposer avec une aisance parfaite. D'autre part elle se montre tout aussi féconde dans la pratique. Elle prétend être une école de vraie piété et la seule voie possible de la sanctification. Elle s'accommode en même temps à des esprits aussi divers que ceux de ses trois propagandistes, dont l'un, Staupitz, la rattache certainement aux grandes doctrines mystiques médiévales, dont l'autre, Luther, la tient pour un instrument parfait de réforme intérieure et extérieure, tandis que Karlstadt est séduit surtout par la méta-

physique de la prédestination qu'elle implique. De là le charme spécial et l'enchantement qu'elle exerce au large sur les esprits et qui se révèlent déjà dans le succès des prédications de Staupitz.

Il est indéniable que ses apôtres mettent alors une sincérité réelle à la prêcher. Luther, il est vrai, semble parfois user de cette méthode que l'on a dénommée « l'économie ». Il dispose savamment la doctrine pour qu'elle voile et révèle tout ensemble les conséquences qu'elle comporte. Dans l'éclair d'une phrase, parfois, il semble laisser entrevoir infiniment plus qu'il ne dit. Dès cette époque, le caractère prégnant de ses théories devient sensible. Mais il paraît bien qu'il y a là un trait particulier de son esprit plutôt qu'une volonté délibérée d'acheminer insensiblement les intelligences vers ses conclusions. S'il les endort dans le miroitement des considérations actuelles dont il réserve les conséquences, s'il use de la fallacieuse méthode des *Positiones* qui permet toujours des échappatoires, c'est, doit-on croire, l'effet même du développement de cette doctrine dont la logique l'entraîne et manifeste peu à peu sa puissance destructive. Il dira plus tard que chaque objection de ses adversaires a été pour lui la raison de faire un pas en avant. Conséquence naturelle de son tempérament polémiste. Mais les tâtonnements du début démontrent suffisamment qu'il a été emporté par son idée, dont la force révolutionnaire, virtuelle d'abord, s'est peu à peu dégagée et, l'une après l'autre, a rompu toutes les digues. Il a été lui-même la victime de son système et le premier fasciné par cette construction, beaucoup trop simple cependant pour prétendre enfermer l'infinité de la doctrine

chrétienne. Mais les temps étaient propices à son éclosion et à son succès. Au reste, les contemporains l'apprécièrent moins pour sa valeur propre que parce qu'elle semblait apporter un remède radical aux abus et aux maux dont souffrait la société des âmes. C'est cette valeur réformatrice qu'elle va désormais développer et selon laquelle elle doit être jugée par l'histoire.

CONCLUSION

Donc, la première étape de la nouvelle doctrine s'arrête à 1517. Elle clôt en même temps la période de la renaissance de l'antiquité chrétienne.

Les deux années qui suivirent l'achèvement de cette élaboration de la théologie de Wittenberg ne comptent pas en réalité pour celle-ci. Elles se rattachent à un autre développement, très important aussi, mais qui diffère de celui dont le terme avait été cette doctrine mystique et spéculative qui s'autorisait de la Bible et de saint Augustin. La querelle des indulgences, la dispute de Leipzig, la condamnation officielle de quelques propositions luthériennes, la réponse des chefs du mouvement, commencent le corps à corps de la nouvelle théologie avec les conceptions traditionnelles. Il ne se produira pas d'abord sur le terrain de la doctrine pure et s'enveloppera quelque temps encore d'obscurités et d'imprécisions. Le caractère de la science sacrée ne sera mis en cause qu'indirectement. Les méthodes ne se dégageront et ne s'opposeront nettement que plus tard. Mais ce sont là des conséquences dont le hasard historique fournira la suite peu à peu. Pour l'heure, la théologie de Wittenberg — la Bible et saint Augustin — prétend représenter la vraie doctrine

traditionnelle, le véritable évangile. Elle implique une transformation de la science sacrée et part d'une donnée tout autre que les docteurs du moyen âge. Cependant elle conserve comme malgré elle cette idée même de science, de système, d'organisation de la parole de Dieu. Par là elle offrait une résistance absolue aux tentatives dissolvantes de l'érasmianisme. Mais, en même temps, elle acceptait dans tout son exclusivisme le principe de celui-ci, le retour aux sources doctrinales. Cela devait la conduire plus loin qu'elle n'aurait voulu.

De même, d'un point de vue purement extérieur, 1520 est une année décisive dans l'histoire de l'expansion de la nouvelle théologie. Jusqu'alors, le parti humaniste et réformateur ne forme qu'un groupe, et, malgré la diversité des caractères et des tendances, marche vers un but qui semble commun. Luther apparaît comme un allié d'Erasme. Les principes d'une prompte désunion sont déjà posés. Ils ne sautent pas encore aux yeux. Ce qui domine, pour l'heure, c'est l'unité d'impression que produit sur tous les esprits le mouvement qui, d'Oxford et de Paris, d'Erfurt, de Bâle et de Wittenberg, pousse les intelligences dans une direction, obscure encore, mais nettement opposée au passé. « Nous tous, qui nous promettons tant de la théologie restaurée par Erasme, nous savons combien ses services vraiment divins sont utiles au christianisme. C'est de cette source que sortent, si l'on peut ainsi parler, Oecolampade, Mélanchthon et Luther. Quels princes de la science ! » Ainsi parle Conrad Mutian en 1520. Lui aussi, du reste, compte parmi ces princes. En cette même année, l'université d'Erfurt, dressant le livre d'or

de la théologie, place aux quatre coins d'une grande inscription commémorative des armoiries où se lisent les noms d'Erasme, de Reuchlin, de Mutian et de Luther. Tous quatre semblent collaborer dans un même esprit à cette réforme de la science sacrée, qui malgré des pointes hardies, n'a pas encore pris un aspect de révolution. Les savants ne sont pas seuls à juger ainsi la situation. Le peuple aussi place le « pieux Luther » à côté du « docteur Erasmus Rotterdam ». Celui-ci « a ouvert la voie droite — Pour que nous puissions sûrement aller — A la véritable Écriture sacrée — Qui de beaucoup dépasse toute chose », dit une satire populaire de 1521. Il est « la pierre angulaire de l'Écriture », répète un dialogue du même temps et de même origine. Le sens de l'unité du mouvement réformateur est donc encore vivace et crée entre tous ses promoteurs un lien d'entente réelle et jusque-là à peu près intact. Il en sera tout autrement à partir de cette date.

Or, sur quoi reposait cette entente tacite ? Rien de systématique ne se fait jour dans les essais divers qui sont l'œuvre des humanistes. Un seul point central attire à lui, comme de multiples rayons, tous leurs efforts. Ce centre, c'est l'Écriture. L'importance que tous les novateurs lui attribuent est le seul signe de ralliement qui les distingue. Il s'en faut qu'ils soient d'accord sur la façon d'entendre et d'utiliser cette importance. Chacun d'eux se fait une image de la révélation qui comporte, pour une forte proportion, l'écart personnel. Entre ces images diverses il n'y a pas eu encore comparaison établie ni accord même partiel. C'est l'individualisme qui règne en maître. Même vis-à-vis des méthodes d'au-

trefois qu'ils combattent si vivement, les humanistes n'emploient aucun procédé de réfutation scientifique. Ils croient avoir fait assez lorsqu'ils les ont opposés à l'Évangile. Pour eux, la vraie théologie, la théologie pure n'est pas dans les traités où, sous forme scientifique, se déroulent les principes et les conséquences de la foi. Elle n'est même pas dans l'enseignement de l'Église, dont les décrets et les canons leur apparaissent maintenant comme tout relatifs. Son seul et unique foyer est l'Écriture. Faire appel aux Livres Saints, c'est répondre à la tendance secrète de tous les esprits, c'est dire le mot décisif devant lequel s'arrête toute objection. Cette simplification du travail spéculatif acquiert une force de plus en plus vive. Combien il est doux de reposer l'intelligence fatiguée des instances multiples qui réclament son étude, dans l'unité primordiale d'une vérité essentielle! La Bible revêt alors ce caractère aux yeux des réformateurs.

Mais le terrain d'entente où s'harmonisent merveilleusement les tendances des divers groupes de novateurs, c'est l'assaut contre l'ennemi commun, le moyen âge, ou, plus précisément, l'aristotélisme. Et ceci donne à cette période sa marque particulière. Jusqu'à cette date, la pensée d'Érasme et de ses alliés s'est attaquée à des morts et aux idées du passé. Aristote et les *justitiarii,* les scotistes et les gabriélistes, pouvaient avoir figure et forme très précises dans le domaine de la spéculation. Ils n'étaient point des personnages en chair et en os, dont la rencontre fût susceptible de provoquer autre chose que d'éloquentes invectives ou de savantes déductions. Et pourtant l'esprit de réforme qui couvait au fond de la nouvelle

doctrine n'avait pas été l'un des moindres attraits dont elle se parait aux yeux de ses adeptes. Parce qu'elle était la « vérité », elle devait fournir l'instrument efficace contre ces abus scandaleux, dont le signalement avait été l'une des tâches principales de l'humanisme. Le côté purement extérieur de la religion avait pris une place importante dans les pratiques populaires. Cette exaltation des démarches de la dévotion courante correspondait-elle réellement à une baisse de niveau du sentiment religieux? Il serait téméraire de l'affirmer et difficile de le prouver. En tout cas, elle blessait dans leur fibre la plus intime, tous ceux qui, de nature ou d'habitude, voyaient le monde sous la couleur unique des idées. Les jeûnes, les indulgences, les vœux, les pélerinages, le culte des saints et celui des reliques, le caractère en général formaliste de toutes les dévotions où se complaît l'intelligence objective des simples, paraissaient aux humanistes être tout autant de superstitions. Les minutieux détails du culte et les pompes extérieures froissaient ces esprits, qui n'avaient pas trouvé, dans un long passé d'art, l'affinement de leur sensibilité et sa consécration aux choses religieuses. Bien plus toutes ces pratiques leur semblaient de grossiers moyens d'asservissement des âmes aux mains d'un clergé souvent corrompu qui les exploitait à son profit.

Toute cette critique avait été formulée, minutieuse et implacable, par l'humanisme. Mais ici encore, elle se fondait sur des sentiments, non sur des principes. Elle ridiculisait, au petit bonheur, tantôt l'une, tantôt l'autre de ces pratiques. Elle n'avait rien trouvé de mieux, comme généralisation, que d'opposer la complexité d'une vie religieuse ainsi organisée à la sim-

plicité évangélique. Avec Érasme, elle avait fait un pas de plus, en comparant ces habitudes à celles que le Sauveur avait stigmatisées et condamnées chez les Pharisiens. De là l'épithète de judaïsant qui revient à satiété sous sa plume et dont il accable en particulier les moines. De là aussi, ce tableau noir qu'il trace du réseau légal qui réduit à néant la liberté chrétienne. Or, cette critique devait être le point d'attache qui allait permettre à la nouvelle théologie de systématiser les tendances réformatrices dont elle s'inspirait secrètement. N'enseignait-elle pas que la justification est l'œuvre exclusive de la grâce? Et ne supposait-elle pas en cette dernière une activité purement immatérielle, un principe exclusivement moral, détaché de toute contingence et de toute réalité extérieure? Elle admettait bien l'identité de cette grâce avec la personne même du Christ. Elle hypostasiait le phénoménisme de ses apparitions dans l'âme fidèle sous les espèces de l'effusion du Saint-Esprit. Mais, dans le système, le Christ et le Saint-Esprit prenaient une valeur purement spirituelle, et leurs démarches sanctificatrices un aspect intérieur presque exclusif. Dans le même sens, Luther avait insisté sur l'opposition en l'homme de l'esprit et de la chair, des *visibilia* et des *invisibilia*. Le monde visible était précisément l'antagoniste du monde invisible, le seul où l'activité divine pût s'exercer. Les actes extérieurs étaient donc d'avance affectés d'une dépréciation qui leur enlevait toute importance réelle, ou même les entachait d'avance de culpabilité. Le monde visible n'est-il pas le monde de péché? N'est-il pas le piège incessamment tendu où se prend la volonté aveugle, quand la grâce ne vient pas la redresser?

Une pareille simplification explique la force pratique du nouvel enseignement et, en un certain sens, sa rapide expansion. Mais elle préparait de singulières difficultés spéculatives. Lorsque le jour des luttes qui commencent déjà sera définitivement venu, les novateurs se trouveront en face d'un problème dont ils auront posé les termes contradictoires. Comment pouvait-on élaborer une dogmatique qui pût prétendre au titre de science, dès là qu'on affirmait l'unique autorité de l'Écriture? Si celle-ci suffisait, à quoi bon la charger de commentaires et d'explications? N'était-on pas obligé d'introduire dans l'Évangile, pour en faire une science sacrée, une méthode qui empruntait sa valeur à l'esprit humain lui-même, et non pas exclusivement à l'objet auquel il s'appliquait? C'est dans cette contradiction de principe que se débattit la réforme. Et peu à peu, les théologiens catholiques comprirent que telle était l'erreur fondamentale du système protestant. Celui-ci ne put parer à cette inconséquence que par une autre inconséquence. Il identifia l'évangile avec une doctrine particulière, dont les confessions de foi furent les approximations plus ou moins réussies. C'était la naissance d'une nouvelle scolastique. Or, jamais peut-être comme alors, les raisons, non seulement scientifiques, mais même purement politiques, ne jouèrent un pareil rôle. Elles exercèrent une influence décisive dans l'élaboration de ces manifestes théologiques. Les formules des dogmes essentiels sont ici calculées et soupesées de façon à rallier tels suffrages ou à provoquer telles alliances. L' « évangile » devient ainsi matière à compromis. Était-ce vraiment la peine d'avoir tant honni l'aristotélisme? Au moins repré-

sentait-il quelque chose de la *philosophia perennis*. Voilà les conséquences qui sortirent, pour la réforme, du beau principe de l'unique autorité de l'Écriture. Et peut-être sera-t-il donné à l'auteur de ces pages de retracer un jour la singulière histoire de cette curieuse aberration mentale qui décida de certaines directions essentielles, pour la théologie catholique des temps modernes.

FIN

TABLE

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

4170 .1